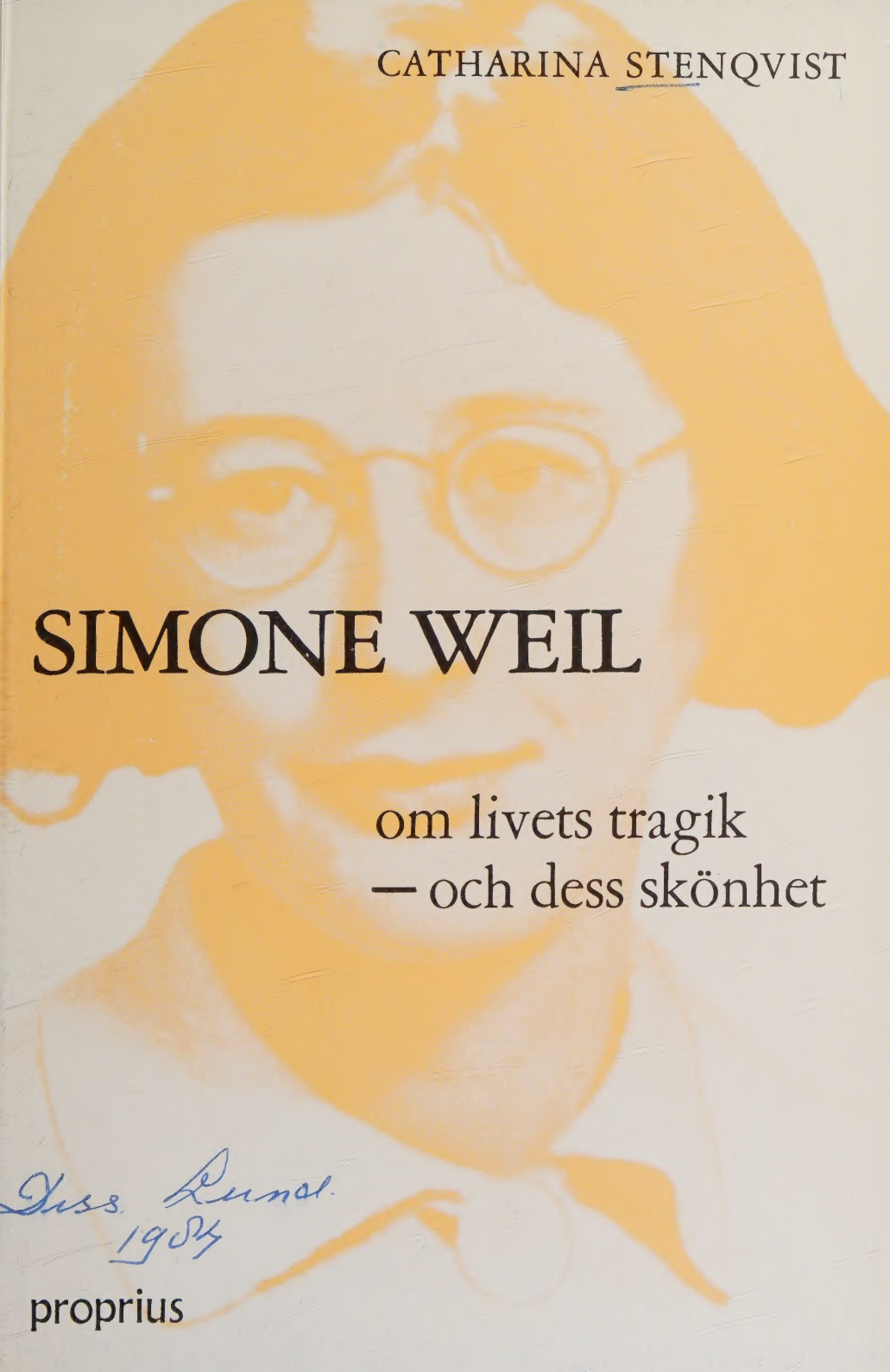




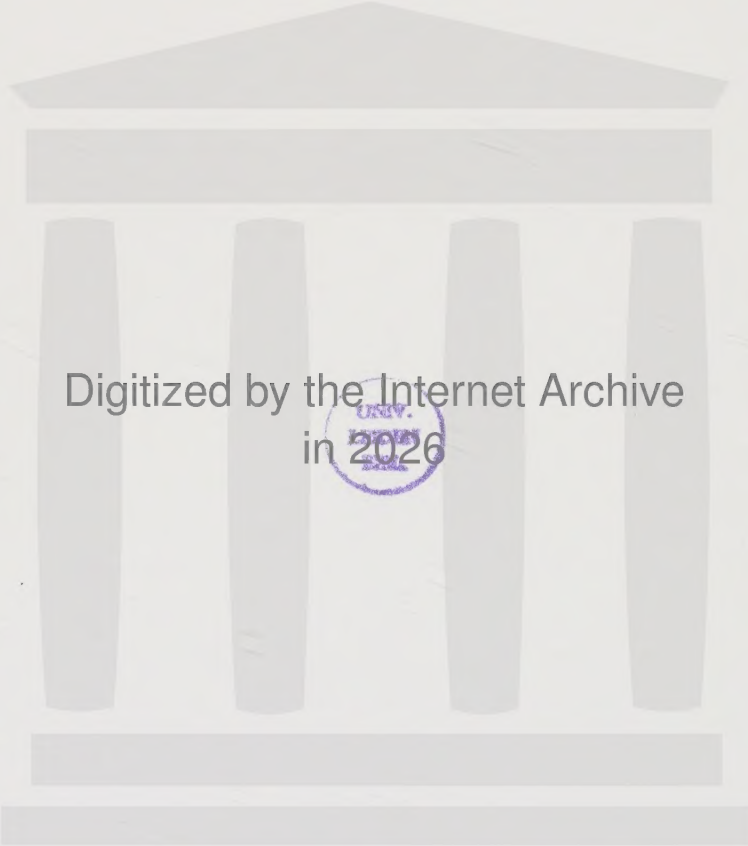
CATHARINA STENQVIST

SIMONE WEIL

om livets tragik
— och dess skönhet

*Guss Runel.
1984*

proprius



Digitized by the Internet Archive
in 2026



SIMONE WEIL

om livets tragik
— och dess skönhet

av

CATHARINA STENQVIST

Teol. kand., Fil. kand., Mlm

AKADEMISK AVHANDLING

som för avläggande av teologie doktorsexamen
vid Teologiska fakulteteten vid universitetet i Lund
kommer att offentligen försvaras å Carolinasalen, Kungshuset
onsdagen den 25 april 1984 kl. 10.15.

Organization LUND UNIVERSITY Faculty of Theology Theologicum Sandgatan 1 S - 223 50 LUND SWEDEN	Document name DOCTORAL DISSERTATION Date of issue March 1984 CODEN: LURE DN / (RERF-1003)/1-215/(1984)
Author(s) Catharina Stenqvist	Sponsoring organization
Title and subtitle Simone Weil - the tragic of life and its beauty	
Abstract Essential for the understanding of Simone Weil is an acceptance of her mystical experience and of the religious understanding proceeding out of this experience. This intimate relation is the main theme of the study. On one hand, I discuss her mysticism and its meaning from both a psychological and a historical point of view. On the other hand, I study her subsequent ideas of which the most important ones are "le malheur", affliction or innocent suffering, and "la décréation", decreation, a neologism pointing to the need for man to strip himself of his ego. There is a strong continuity in the life of Simone Weil, but I also stress the great change in her thoughts resulting from her mystical experience. Because of this combination of continuity and change, I prefer to talk of a religious development instead of a conversion. There are at least two different sorts of contradictions in the material. One is due to the nature of the material, to the fact that it has not been brought to a finished shape by Weil herself. The other is a result of the incompatibility of the existence of "le malheur" as something indirectly caused by God, and the idea of necessity. Weil may have overlooked this because of the personal dilemma she experienced in loving and obeying God while being unable to see the meaning of this kind of suffering. If she had seen this fundamental contradiction, she would probably have been forced to revise her views because she would then no longer have been able to claim a total determinism in view of "le malheur".	
Key words amor fati, attention, contradiction, decreation, evil, intuition, "le malheur", mystical experience, religious development, Simone Weil	
Classification system and/or index terms (if any)	
Supplementary bibliographical information	Language Swedish
ISSN and key title	
ISSN 91-7118-490-2	
Recipient's notes	Number of pages 216 Security classification
Distribution by (name and address)	

I, the undersigned, being the copyright owner of the abstract of the above-mentioned dissertation, hereby grant to all reference sources permission to publish and disseminate the abstract of the above-mentioned dissertation.

Signature Catharina Stenqvist

Date March 1984

CATHARINA STENQVIST • SIMONE WEIL

*Ty natten kommer
då lycka och olycka
vilar i frid med varann*

GUNNAR EKELOF

SIMONE WEIL

om livets tragik
— och dess skönhet

AV CATHARINA STENQVIST

PROPRIUS FÖRLAG · STOCKHOLM 1984

Akademisk avhandling för teologie doktorsexamen
vid Lunds Universitet 1984
Teologiska fakulteten
223 50 LUND



Innehåll

TACK 8

FÖRORD 9

FÖRKORTNINGAR 10

I. Introduktion 11

BIOGRAFI 11

Uppväxt 11 — *Studietid och anställning som lärare* 15 —
Fabriksår och religiös erfarenhet 21 — *Marseille, New York*
och London 28

NÅGRA DRAG I SIMONE WEILS LIVSÅSKÅDNING 32

nödvändigheten 33 — gudsbild 34 — människosyn 36 —
religionsuppfattning 38 — etik 39 — kunskapstillägnelse 41

ATT FÖRSTÅ SIMONE WEIL 43

II. Forskningsöversikt och material 46

FORSKNINGSÖVERSIKT 46

översättningar till svenska 46 — fransk- och engelskspråkiga
versioner av Simone Weils verk 47 — utländsk litteratur om
Simone Weil 48

MATERIALETS NATUR 50

URVALSPROBLEM OCH RELEVANS 57

EN JÄMFÖRELSE MED ANNAT MATERIAL 59

Simone Weil och Søren Kierkegaard 59 — *Simone Weil, Simone*
de Beauvoir och existentialismen 61

III. Avgränsning och metod 63

AVHANDLINGENS AVGRÄNSNING 63

METOD 68

OM DET MOTSÄGELSEFULLA 70

IV. Mystik och religiös fördjupning 73

EN PRESENTATION AV MYSTIK 73

Typer av mystisk upplevelse 73 — *Mystisk upplevelse och religiös erfarenhet* 76 — *Om tolkningen av den mystiska upplevelsen* 78

SIMONE WEIL OCH MEDELTIDENS MYSTIK 80

Bakgrund 80 — *Mäster Eckehart och Simone Weil* 83 — *Johannes av Korset och Simone Weil* 86

SIMONE WEIL, MYSTIK OCH EXISTENTIALISM 91

Om intuitionen, tiden och döden 91 — *"Misslyckandet", amor fati och "le malheur"* 92

MYSTISK UPPLEVELSE OCH RELIGIÖS ERFARENHET HOS
SIMONE WEIL 98

Inledning 98 — *Referat* 99 — *Kommentar* 100 — *Två uttryck för samma sak?* 103 — *Den mystiska upplevelsens kännetecken* 105

OM KONTINUITET OCH ORIGINALITET 108

Synkretism och exklusivitet 108 — *Via negativa och via positiva* 111

OM RELIGIÖS FÖRDJUPNING 113

Den icke-religiösa perioden 114 — *Den religiösa perioden* 117 — *Den mystiska upplevelsen* 118 — *Om den religiösa fördjupningen* 122

SAMMANFATTNING 127

V. Centrala begrepp 130

INLEDNING 130

Material 130 — *Uppgift* 131 — *Weils framställning av avskapelsen och det oskyldiga lidandet* 133 — *Den mystiska upplevelsen och det religiösa tänkandet* 136

MOTSÄGELSENS ROLL 138

Motsägelens genes 138 — *Att ingenting vara* 139 — *Kristus som motsägelens spets* 140 — *Om längtan efter det goda* 141 — *Motsägelsen som princip* 142 — *Tillvaron som absurd* 143

BEGREPPSLIG OCH SPRÅKLIG NYBILDNING 146

Om "la décréation" som nybildat uttryck 146 — *Människan* 148 — *Gud såsom frånvarande* 151 — *"Le malheur", det oskyldiga lidandet* 154 — *Synen på religion och religiositet* 158

TVÅ FRÅGESTÄLLNINGAR 161

I vad mån har Weil erfarit "le malheur"? 162 — *Guds avsikter med det oskyldiga lidandet* 165

LIDANDET OCH DET ONDA 170

Lidandet 170 — *Det onda* 173 — *Gud och det onda* 175
Gud, människan och det onda 176

SAMMANFATTNING 181

Summary 186

Noter 191

BIBLIOGRAFI 207

PERSONREGISTER 214

TACK

Bakom detta verk står många personer, vilka tillsammans med mitt arbete har berikat tillvaron.

Komminister Sverker Tronêt väckte en gång för många år sedan mitt intresse för teologi och filosofi samt gjorde mig uppmärksam på boken *Väntan på Gud*, Simone Weil.

Systraskapet vid All Saints Convent, Oxford, och Jesu Moder Maria Systraskap, Östra Sönnarslöv, har givit mig erfarenheter av bestående värde ifråga om kristen tro och kristet liv.

Professor Hampus Lyttkens betydde i början mycket genom att uppmuntra och på andra vis möjliggöra mina fortsatta studier. Seminariet i religionsfilosofi har stått ut med en hel del, liksom jag. De lärdomar jag där har hämtat har kanske mindre med religionsfilosofi att göra än med mer allmänmänskliga frågor. Docent Bo Hanson har flera gånger fått tjänstgöra som räddare i nöden — för hans berikande reflexioner angående filosofi i allmänhet och livet i synnerhet är jag tacksam.

Fil kand Karin Stolpe fick jag vid en viktig tidpunkt god kontakt med. Hennes djupa förtrogenhet med Simone Weils tänkande och insiktsfulla religiösa kunskaper har varit mig till stor hjälp.

Teol dr Eva Strömberg Krantz och herr Kjell Krantz visade sig vara trogna vänner genom att avsätta tid för mitt korrektur.

Diskussioner rörande hur handledare bör vara, avstannade för min del då jag begåvades med en sådan, professor Dick Haglund. Hans stora kunnande, sakliga men ändå humoristiska bemötande har varit ovärderliga.

Stor tacksamhet känner jag för den lojalitet Rita under årens lopp visat mig.

C. S.

FÖRORD

Föreliggande arbete behandlar den franska filosofen och mystikern Simone Weil (1909—1943).

Internationellt sett har Simone Weil rönt en relativt stor uppmärksamhet. Litteratur av och om henne är spridd i så gott som hela Europa, mer begränsat i USA, och Japan.

I Sverige har Simone Weil gjorts till föremål för kortare uppsatser, tidningsartiklar och recensioner, men någon mera seriös bearbetning av hennes mystik och begreppsvärld har inte förekommit. Föreliggande arbete hoppas i någon mån kunna fylla det tomrummet.

Under arbetets gång har det uppstått en del problem rörande översättningen av vissa centrala begrepp hos Simone Weil. I flera fall är det svårt att finna uttryck som träffsäkert återger den avsedda innebörden. Vad gäller begreppet "le malheur", som hjälpligt kan översättas med *olycka*, *hemsökelse*, har jag till sist beslutat mig för att använda det franska ordet.

I samband med Weils mystiska upplevelse inför jag uttrycket "religiös fördjupning". Med detta uttryck önskar jag framhålla det missvisande i att tala om en människas omvändelse, då hon redan befinner sig inom en religiös föreställningsvärld. Trots att personen genomgår en intensiv upplevelse med genomgripande konsekvenser för hennes livsåskådning är det oegentligt att tala om en omvändelse. Jag menar att ordet "fördjupning" bättre uttrycker vad som sker.

Fransk litteratur och tänkande har sedan länge haft svårt att göra sig gällande i Sverige. Simone Weil lär kanske inte vid ett första intryck göra saken bättre, eftersom hennes tänkande av många upplevs som tungt och svårtillgängligt. Likväl hoppas jag att ju större uppmärksamhet som ägnas åt ett sådant tänkande desto mindre svårtillgängligt framstår det. Dessutom bör hennes mystik och hennes religiösa fördjupning kunna stimulera forskningen i och kring ämnet mystik.

FÖRKORTNINGAR

De förkortningar som här anges, och i det följande används, är med vissa avvikelser övertagna från Miklos Vetö *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*, Paris 1971. Vetö använder sig inte av, och har därför inga förkortningar för, följande volymer: *La Pesanteur et la Grâce* och *Leçons de philosophie de Simone Weil*. Istället för titeln *Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de Paul Valéry*, använder Vetö endast *Poèmes*. För fullständighetens skull inför jag förkortningar även för de volymer som saknas hos Vetö.

AD	<i>Attente de Dieu</i>	PG	<i>La Pesanteur et la Grâce</i>
C I	<i>Cahiers I</i>	PSO	<i>Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu</i>
C II	<i>Cahiers II</i>	PV	<i>Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de Paul Valéry</i>
C III	<i>Cahiers III</i>	S	<i>Sur la Science</i>
CO	<i>La condition ouvrière</i>	SG	<i>La Source Grecque</i>
CS	<i>La connaissance surnaturelle</i>	V	<i>Venise sauvée, tragédie en trois actes</i>
E	<i>L'enracinement</i>	AR	<i>Att slå rot</i>
EHP	<i>Écrits historiques et politiques</i>	PH	<i>Personen och det heliga</i>
EL	<i>Écrits de Londres et dernières lettres</i>	TN	<i>Tyngden och nåden</i>
IP	<i>Intuitions pré-chrétiennes</i>	VG	<i>Väntan på Gud</i>
LP	<i>Leçons de philosophie</i>		
LR	<i>Lettre à un religieux</i>		
OL	<i>Oppression et liberté</i>		

I de fall då det finns svenska översättningar ges alltid hänvisningar till dessa efter de franska, men inom parentes.

När det gäller citat återges dessa i texten i svenska översättningar medan det franska originalet återfinns i motsvarande not. De svenska översättningarna är gjorda av mig, om så är att ingen annan svensk referens eller översättning anges.

Trots att jag i texten använder det franska uttrycket "le malheur" översätter jag detta, i enlighet med övriga svenska översättningar, till *olyckan* i mina översättningar av citaten.

I

Introduktion

BIOGRAFI

Varje framställning av Simone Weils liv måste ofrånkomligen utgå från biografin *La vie de Simone Weil*, som utgivits 1973 av Simone Pétrement. I inledningen till denna biografi uppger författarinnan att hennes framställning är baserad på personliga hågkomster — hon var god vän och studiekamrat med Simone Weil —, henne anförtrödda dokument samt muntligt berättade minnen av Simone Weils moder, Selma Weil.¹

Utöver dessa hågkomster, dokument och brev har Pétrement byggt ut sin biografi med material från följande böcker: *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, 1952, av Père Perrin och Gustave Thibon (vilka båda hade betydelse för Simone Weils religiösa utveckling) samt *L'Expérience vécue de Simone Weil*, 1957, och *Simone Weil à New York et à Londres*, 1967, båda av Jacques Cabaud.²

I den följande framställningen har jag i stor utsträckning byggt på Pétrements biografi men även gjort en del egna reflexioner utifrån den uppfattning jag bildat mig vid arbetet med Simone Weil och hennes material. När jag funnit det påkallat kompletteras framställningen med citat hämtade från Weils egna texter och någon gång från Pétrements biografi.

Uppväxt

Simone Weil föddes i Paris den 3 februari 1909 och var av judiskt ursprung. Hennes farföräldrar var ateister, medan morföräldrarna var vad som brukar kallas liberala judar.^{2a}

Simone Weil uppfostrades i agnostisk anda.³ Hur pass angelägen denna fostran var för föräldrarna är det svårt att yttra sig om; kanske bör den betraktas som ett uttryck för föräldrarnas ovilja att skilja mellan judar och icke-judar. Simone Weil uppmärksammade relativt sent att hon var judinna och att något särskilt skulle vara förknippat med det.

Trots att Simone Weil under sin uppväxt, enligt egen uppgift, aldrig

sökte Gud, menar hon sig ändå alltid ha omfattat den kristna livs-
åskådningen:

Åtminstone i mitt fall var detta sant; jag har nämligen aldrig tvekat i valet
av inställning; jag har alltid omfattat den kristna som den enda möjliga.
Jag är så att säga född och uppvuxen i och har sedan alltid hållit fast vid
kristna grundtankar. Och medan Guds namn inte ens fanns med i min idé-
värld, hade jag inför denna världens och detta livets problem en klar kristen
uppfattning, . . .

AD 71⁴ (VG 30)

Ovanstående skriver Weil om sig själv vid 33 års ålder. Även om hon
refererar till förhållandevis långt tillbaka i tiden liggande omständig-
heter återger detta inte desto mindre Weils uppfattning om sig själv
vid denna tid. Under sin uppväxt menar sig Weil ha omfattat den
kristna livsåskådningen utan att ha tagit ställning till frågan om Guds
existens. Frågan var för henne vid denna tid oviktig. Denna världens
problem upptog istället hennes intresse och engagemang. Detta tidiga
engagemang resulterade i ett livslångt aktivt intresse för sociala och
politiska frågor. Under inflytande av och i samband med detta engage-
mang och den fabrikserfarenhet Weil kom att göra 1934—1935, ut-
vecklades hennes religiösa sökande.

Uttrycket "en klar kristen uppfattning" indikerar att Weil upptagit
och hos sig integrerat det i hennes tid och miljö rådande kristna norm-
och värdesystemet, och eftersom hon hade en känsla av att vara född
inom kristendomen fanns det heller ingen anledning för henne att
"bli kristen".⁵ Med en kristen livsåskådning förknippar Weil, vid den-
na tid, vissa bestämda föreställningar: kärleken till nästan, att acceptera
Guds vilja sådan hon fann den framställd i form av det stoiska *amor
fati* och det hon benämner renhetens idé.⁶

Om Weil verkligen hade dessa klara och bestämda föreställningar
redan i tonåren, eller om de är uttryck för en efterhandskonstruktion
är idag omöjligt att avgöra. Men en efterhandskonstruktion behöver
inte innebära en ren verklighetsförfalskning. Den kan lika väl inne-
bära att en tidigare kanske oklar, bristfällig eller omogen uppfattning
blivit tillrättalagd och utbyggd med hjälp av senare erfarenheter.

Enligt Pétrement hade Simone Weil dålig hälsa; redan vid tre års
ålder blev hon opererad för blindtarmsinflammation. Hennes dåliga
hälsa och bräckliga kroppskonstitution blev bestående under hela livet
och som vuxen plågades hon av svår huvudvärk.⁷

Enligt många vittnesbörd var Simone Weil en begåvad och egen-
artad människa. Simone de Beauvoir skriver t ex i *Memoirs d'une jeune
fille rangée*:

Samtidigt med att hon [Simone Weil] förberedde sig för École Normale gick hon på samma kurser på Sorbonne som jag. Jag var nyfiken på henne därför att hon ansågs vara så intelligent och för att hon var så konstigt klädd. Hon promenerade omkring på Sorbonnes gård åtföljd av en skara före detta elever till Alain; i ena fickan på sin bussarong hade hon alltid ett nummer av *Libres propos* [en tidskrift utgiven av Alain åren 1921—1935] och i den andra ett nummer av *L'Humanité*.⁸

Vad Simone de Beauvoir skriver tror jag är belysande för den provokation och undran Simone Weil framkallade. Samtidigt som hon tillvann sig respekt genom sin intelligens uppväckte hon skepsis på grund av sin avvikande och komplexa personlighet. Människor insåg att de hade en begåvad person framför sig, men de förstod henne inte; hon var för annorlunda för att kunna uppväcka odelad sympati.

Simone Weil beundrade och såg upp till sin tre år äldre bror André. Enligt egen uppgift upplevde hon sig som underlägsen sin bror, och han är troligtvis en av dem, gentemot vilka hon tidigt kom att utbilda ett mindrevärdeskomplex. Hon var ständigt självkritisk och missnöjd med sig själv. Det tillkortakommande Simone Weil kände kan till en del förklaras utifrån förhållandet till brodern och till en annan utifrån hennes kroppsliga svaghet och klumpighet. I sin "Autobiographie spirituelle" beskriver Simone Weil uttrycksfullt vilken roll dessa känslor av underlägsenhet kom att spela och vilken betydelse detta fick för hennes senare utveckling:

När jag var fjorton år råkade jag in i ett av dessa för uppväxttiden typiska tillstånd av förtvivlan, och på fullt allvar ville jag dö, därför att jag var så obegåvad. Min brors utomordentliga intelligens — hans barndom och ungdom är jämförliga med Pascals — gjorde att jag blev medveten om min obegåvning. Det var inte yttre framgångar jag stod efter, jag sörjde över att jag aldrig skulle nå det transcendenta rike, där bara de verkligt stora vinner inträde och där sanningen bor. Jag ville hellre dö än leva utan sanningen. Efter månader av inre mörker fick jag plötsligt och för alltid den förvisningen, att vilken människa som helst, även om hennes intellektuella utrustning är nästan ingen, kan nå detta sanningens rike, förbehållet genierna, om hon bara begär sanningen och oavslåligt bemödar sig om att finna den.

AD 72⁹ (VG 31—32)

Simone Weil beskriver här hur hon med styrkan i en omvändelse leds fram till insikten, att var och en som oavslåligt bemödar sig om att finna sanningen, också finner den. Det är inte helt klart vad Weil lägger in i begreppet "sanningens rike", men några rader längre ned på samma sida skriver Weil att hon i *sanningen* även inbegrep skönheten, dygden och allt gott. Med den kunskap jag har om Weils senare

tankar sluter jag mig till att "sanningens rike" betecknar en andlig verklighet till skillnad från den omedelbart materiella. Att fyllas av och bli delaktig av den andliga verkligheten är det egentliga målet för all mänsklig strävan.

Pétrement sätter denna relaterade händelse i samband med en för Simone Weils del otrevlig lärarinna¹⁰, och hon har säkerligen delvis rätt i sitt antagande. Men jag uppfattar inte detta som en tillräcklig förklaring, utan tror, liksom Weil själv, att förhållandet till brodern spelat en mer väsentlig roll. Till dessa delförklaringar måste läggas Weils egna och högt ställda krav på sig själv, för att vi ska kunna förstå betydelsen av denna intensiva upplevelse.

I citatet ovan antyds också hur begreppet "attention", *uppmärksamhet*, grundläggs; det begrepp som senare blir avgörande för människans förmåga att fyllas av det absolut goda och ernå kontakt med det gudomliga. Ingenting i en människas liv är meningslöst om varje handling och mentalt tillstånd föregås av uppmärksamhet. Det eventuellt synliga resultatet av en människas uppmärksamhet är av underordnad betydelse i förhållande till frågan om uppmärksamheten varit fullständig. Å andra sidan menar Weil att om uppmärksamheten är fullständig når människan, förr eller senare, fram till och fylls av det absolut goda och begriper verklighetens rätta betydelse. Detta är naturligtvis ett slags resultat, om än inte alltid möjligt att synligt iakttaga. Weil skriver följande till Joë Bousquet, vilket belägger det nyss skrivna:

Jag upprätthölls av tron, vilken jag hade tillägnat mig vid fjorton års ålder, att ingen verklig ansträngning av uppmärksamhet är onödig om den än aldrig medför något synligt resultat, vare sig direkt eller indirekt.

PSO 8o¹¹

Begreppet uppmärksamhet refererar dels till en fysisk, dels till en mental hållning hos människan: *att vara i väntan på* respektive *att vara uppmärksam på*. För förståelsen av den senare betydelsen kan jämförelser göras med vad mystiker menar med kontemplation och ett intuitivt fattande av gudomen. Begreppets fysiska aspekt förstås enklast utifrån den jämförelse Weil gör mellan sitt begrepp och det grekiska uttrycket *en hypoméne*, vilket betecknar väntan.¹² Weil vill med detta säga att människan i förhållande till det gudomliga bör präglas av frånvaro av aktivitet; människan skall vara orörlig, i väntan, obörd av yttre omständigheter.

De upplysningar Weil ger skapar intrycket att begreppet uppmärksamhet grundas på en personlig erfarenhet.¹³ Denna erfarenhet utgår från hennes eget förhållande till sanningen — framförallt hur hon

har kommit i åtnjutande av denna sanning — för att så småningom utvidgas till en princip i hennes religiösa åskådning.¹⁴ Detta nu antydda drag är genomgående för Simone Weil. Ett begrepp utbildas på basis av en personlig upplevelse och insikt för att efterhand integreras i ett mer generellt system med syfte att gälla för fler människor än blott henne själv. Inte därför att hon vill tvinga på andra sin privata upplevelse utan därför att hon menar sig ha funnit hur sanningen bör sökas. Weil gör anspråk på att kunna peka ut metoderna för att nå denna sanning eftersom hon, av egen erfarenhet, vet vad hon talar om. Sambandet mellan personlig erfarenhet och en generell tillämpning av denna är av grundläggande betydelse för förståelsen av Simone Weil.

Begreppet uppmärksamhet bygger alltså på Weils egen förvisning om att då en människa bemödar sig om att finna sanningen kommer denna också att tillfalla henne. Denna tidiga förvisning kommer under Weils senare liv att smälta samman med förvisningen om att Gud ger endast det goda. Detta sammanhang mellan två fall av snarlik förvisning ger Weil uttryck åt i vuxen ålder och hennes intention är primärt att antyda, att upplevelserna i tonåren var ett föregripande av senare insikter. Det är omöjligt att nu veta vad Weil faktiskt upplevde i tonåren. Vi får nöja oss med de upplysningar hon själv ger, och jag anser att det faktiska förhållandet i detta sammanhang är av underordnad vikt i förhållande till det samband Weil önskar antyda mellan hennes tidigare erfarenheter och nuvarande situation. Följande får tjäna som belysning:

Den förvisning jag hade fått gick ut på, att när man begär bröd, får man inte stenar. Men på den tiden hade jag inte läst evangelierna.

AD 72¹⁵ (VG 32)

Detta citat följer nästan omedelbart på det tidigare citatet om tilldragelsen vid 14 års ålder. Citatet visar något som jag senare avser att komma in på, nämligen hur vissa väsentliga föreställningar är utbildade redan före Weils mystiska upplevelse och den religiösa fördjupning som därefter äger rum.

Studietid och anställning som lärare

Under åren 1925—1928 förbereder sig Simone Weil för antagning till École Normale Supérieure. Bland andra lärare har hon Emile Chartier, mer bekant som Alain (1868—1951). Hon tar starka intryck av både hans person och hans undervisning, vilket inte är särskilt märkvärdigt.

Simone Weil befann sig vid den tidpunkten i en ålder då en människa mer än annars är formbar och tar intryck av sin omgivning, i synnerhet om den person som övar inflytande upplevs besitta det man själv saknar och längtar efter.

Pétrément menar att Weils filosofi har sin rot i Alains tänkande¹⁶, och Alain har otvivelaktigt givit Simone Weil viktiga impulser till det tänkande, som hon på ett självständigt och egenartat sätt har utvecklat.

Under denna period skriver Weil en del seminarieuppsatser, och Pétrément citerar några tankar från denna tid som återkommer i texter från Weils senare år: "Den handling som inte föregås av uppmärksamhet är ingen verklig handling." "Människans val står inte mellan flera olika sätt att vara fri; hon har inget val annat än mellan att vara och inte vara."¹⁷

Pétrément skriver också att uppsatserna från denna tid uppvisar en positiv inställning till kristendomen och påpekar att Weil är förtrogen med Augustinus och Pascal.

1928—1931 går Weil på École Normale Supérieure och 1929—1930 skriver hon sitt examensarbete "Science et perception dans Descartes", som numera ingår som första uppsats i *Sur la Science*.

Under denna period drabbas Simone Weil av en för resten av hennes liv bestående huvudvärk, vilken säkert har ett samband med de otroliga krav Weil vid denna tidpunkt ställde på sig själv.¹⁸ Denna huvudvärk och konflikter med olika skolledningar på grund av hennes politiska aktivitet är de främsta orsakerna till att hennes lärarbana blev kort och splittrad.

Under åren 1931—1938 tjänstgör Simone Weil vid ett flertal läroverk, först i Le Puy, därefter i Auxerre, Roanne, Bourges och Saint-Quentin med olika avbrott för sjukdom, konvalescens samt, under åren 1934—1935, för fabriksarbete.

Beträffande Simone Weils huvudvärk och den betydelse den sannolikt fick för utformningen av begreppet "le malheur", *olyckan*, ställer jag mig frågan om dess orsak. En förklaring kan ligga i de omständigheter som redan antytts: hennes mindrevärdeskomplex, starka självkritik och de högt ställda kraven vad gällde kunskap, bildning och engagemang.

Huvudvärken ingav henne en trötthet och en tröghet som påminde henne om och kom henne att längta efter döden. Känslorna av ett fysiskt tillkortakommande tog hon som en utmaning till att övervinna sig själv,¹⁹ och de bidrog säkert till hennes uppfattning av materien som ett motstånd som ständigt på nytt måste övervinnas. Människan är underkastad tyngdlagen, i Weils terminologi "la pesanteur", som är den ena polen i begreppsparet "la pesanteur et la grâce", *tyngden och*

nåden. Tyngden är den regerande principen i människans naturliga liv och tillvaro.²⁰ Tyngdens rörelse är nedåtgående och binder människan vid materien, som hon samtidigt är en del av. Tyngdens förmåga att fjättra människan utgör dock också ett villkor för befrielse. Materien är både ett hinder för och en möjlig passage till kontakt med det övernaturliga.²¹ Detta skeende är inte möjligt utan det fördolda skeende som uttrycks med nåden. Weil föreställer sig tyngdens nedåtgående rörelse i analogi med dörrhandtaget som trycks ned.²² Denna rörelse framkallar att dörren öppnas, eller som vid det andliga skeendet; människan tänks bildligt talat röra sig uppåt och nå kontakt med det övernaturliga.

Simone Weils huvudvärk är kanske en av orsakerna till att hon i så hög grad kom att betona lidandet i sin livssyn. Därmed är dock inte sagt att hennes livssyn är pessimistisk. Simone Weil ser inte människans situation som hopplös, och inte sällan framkommer att lidandet utgör ett av Guds ansikten; lidandet är uthärdligt i förvisningen om den gudomliga kärleken.²³ Lidandet har sin mening och kan till och med betraktas som ett medel till att bli omskapad till en människa fylld av Kristi kärlek. Lidandet är däremot inte, enligt Weil, sänt av Gud, utan orsakas av att människan är underkastad "la nécessité", *nödvändigheten*. Nödvändigheten är hos Weil både den faktiska beskrivningen av och det religiösa uttrycket för materien.

Lidandet som ett resultat av nödvändigheten är en central tanke hos Weil eftersom den, enligt hennes övervägande mening, gör upp med frågeställningen hur Gud kan tillåta det onda i världen. Weil fördjupar sina tankar om lidandet med begreppet "le malheur", *olyckan*. Detta begrepp har, genom sin anknytning till både ett socialt förtryck och till Kristi oskyldiga lidande, en avvikande betydelse gentemot vad som vanligen avses med lidande. Framförallt uttrycker "le malheur" det för människan ofattbara i det oskyldiga lidandet.²⁴ Denna innebörd hos "le malheur" utvecklas dock först så småningom.

Den ständiga huvudvärken utgör alltså ett första steg vid fixerandet av innebörden i begreppet "le malheur".²⁵ I anslutning till året som fabriksarbeterska genomgår begreppet ytterligare en fördjupning i det att Weil sammanställer "le malheur" och upplevelsen av sig själv som slav:

I fabriken hade jag i alla andras och i mina egna ögon gått upp i den namnlösa hopen, och jag genomträngdes till kropp och själ av de andras olycka . . . Där fick jag för alltid slavmärket, det märke, som romarna med glödgade järn brände in i pannan på sina mest föraktade slavar. Sedan dess har jag alltid betraktat mig som en slav.

"Le malheur" genomgår alltså en utveckling grundad, återigen, på Weils personliga erfarenhet. Denna utveckling når sin kulmen i och med den mystiska upplevelsen. Innebörden fördjupas därefter genom att Weil framställer Kristus som den främste exponenten för "le malheur".²⁷

Sambandet mellan "le malheur" och begreppet slav bottnar i Weils uppfattning om att "le malheur" drabbar oförskyllt och oberoende av person och andlig belägenhet. Dessutom innebär "le malheur" *alltid* att människan utsätts för social ringaktning och förakt.²⁸

Weils skilda erfarenheter av lidandet har sålunda haft betydelse för den orientering hennes religiösa utveckling fick. Dessa erfarenheter bidrog bl a till att hon bättre förstod innebörden i Kristi lidande. Men i och med detta vill jag inte påstå att Weils religiösa erfarenhet och mystiska upplevelse helt och hållet kan förklaras utifrån hennes egna erfarenheter av lidandet. En människas andliga liv kan kanske ges en naturlig men troligtvis inte en alltigenom uttömmande förklaring. Den naturliga förklaringen hjälper oss att förstå en uppkomst och utveckling men eliminerar naturligtvis inte denna utvecklings andliga betydelse.

Simone Weil uppvisar flera drag i sin personlighet som närmar sig det patologiska. Sådana drag kan vara intressanta och väsentliga att studera. Gunnel Vallquist skriver bl a i sitt förord till den svenska översättningen av Pétrements biografi: "Bland annat finner man hos henne utomordentligt starka aggressioner, som säkert står i förbindelse med ett framträdande masochistiskt drag".²⁹ Detta drag framkommer tydligt i Weils dragning till svåra och komplicerade situationer. Hon drivs av starka begär att avstå, offra sig och att utsätta sig för fara. Men man bör inte glömma att Weil motiverades av sin längtan efter renhet, sanning och kärlek. Weils dragning till fara och umbäranden var emellertid något som hon själv var medveten om, och hon skriver till Maurice Schumann apropå sin önskan om att få komma till London:

Något verkligt nyttigt arbete, som inte kräver något tekniskt kunnande men innebär en hög grad av umbäranden och fara, skulle passa mig utmärkt.

Umbärande och fara är med tanke på min mentala utrustning något oundgängligt. Som tur är äger inte alla den, vilket skulle omöjliggöra all organiserad aktivitet, men jag för min del kan inte ändra på den; jag vet detta av lång erfarenhet.

EL 199³⁰

Simone Weil kom till London 1942 driven av sitt begär efter det i hennes ögon yttersta, "le malheur", *olyckan*. I vad mån häri ligger drag gränsande till det sjukliga lämnar jag för mitt vidkommande därhän. Weil äger, som framgår av ovanstående citat, själv insikt i dessa drag

och menar dessutom att dessa kan komma väl till pass under det pågående kriget; hon bättre än någon annan kan utstå en prövande behandling och svåra prov på lojalitet. Vidare tyngs hon av medvetandet om andra människors lidanden men tror att denna börda skulle lätta om hon själv utsätts för svårigheter.³¹ Genom att Weil på detta sätt ger skäl för sin önskan att utsättas för svårigheter tonas ett intryck av sjuklig benägenhet ned. Till detta kommer Weils uppfattning om lydndens ovillkorliga betydelse och plikten att acceptera Guds vilja. Förebilden för lydnad har Kristus givit genom sitt lidande och sin död.

I fortsättningen skall jag inte ägna mig åt någon psykoanalytisk bedömning av Simone Weil. Vad som främst intresserar mig är de personliga erfarenheter Weil gjorde, och hur dessa kom att ingå i hennes filosofiska och religiösa tänkande. Det framstår som angeläget att framhålla dessa erfarenheters relevans och utifrån dessa göra Weils religiösa fördjupning trovärdig. En viss hänsyn till psykologiserande betraktelsesätt kan vara nödvändig, men tyngdpunkten kommer att ligga vid *betydelsen* av Weils religiösa erfarenhet och fördjupning, och inte på att kunna förklara denna erfarenhets uppkomst och orsak.

Simone Weil erhöll en första anställning som lärare i filosofi i Le Puy. Modern följde henne, liksom vid andra liknande tillfällen, för att försäkra sig om att dottern blev väl installerad, och höll ett oroligt vakan- de öga på henne.³² Detta moderliga beskydd förstärktes antagligen av Simone Weils framtoning av att inte bry sig om att ta vara på sig själv.

Vid denna tid blir Weil god vän med Albertine och Urbain Thévenon, som är bosatta i Saint-Etienne, en stad belägen nära Le Puy. Urbain Thévenon var en i fackföreningsrörelsen välkänd person. I och med denna bekantskap blir Weil indragen i fackföreningsrörelsen och arbetar bland annat för att arrangera tvärfackliga möten. På grund av facklig aktivitet — demonstrationer för arbetarnas sak — uppmanar rektor henne att ansöka om tillstånd för förflyttning, vilket Weil först vägrar. Så småningom begär hon dock och får förflyttning.

Under hela sin tid som lärare, vilken omspannar åren 1931 fram till januari 1938, publicerar Weil artiklar i sociala och politiska frågor. De två mest anlitade tidskrifterna är *L'Effort* och *La Révolution prolétarienne*. Under de första åren av sitt politiska engagemang upplever Weil en konflikt rörande om hon bör ansluta sig till kommunistpartiet eller ej, något hon trots allt aldrig gör. Sådana konflikter var vanligt förekommande vid denna tid, vilket Doris Lessing belyser väl i sin bok *Den femte sanningen*.

Efter tiden i Le Puy far Weil på hösten 1932 till Tyskland "för att försöka komma underfund med varifrån fascismen fick sin styrka".³³

Hon träffar bl a Trotskijs son och tillstår att hon förlorat all respekt för kommunistpartiet. Weil säger sig ha svårt att fördrå kontrasten mellan de revolutionära fraserna och passiviteten. Hon skriver nu bland annat artiklar för *Libres propos*.

Weil får nu en anställning i Auxerre. Där, liksom i Le Puy, uppkommer snart en dålig relation till skolledningen.³⁴ Denna dåliga relation bottnar, återigen, i hennes politiska engagemang. Weil beskylls för politisk agitation i klassrummet samt för en alltför personligt be driven undervisning. Trots dessa konflikter är Weil en bland sina elever uppskattad lärare.

Ungefär vid samma tid uttrycker Weil en beundran för de religiösa riterna och den katolska liturgin. Hon uppskattar det antika Greklands religiositet, eftersom den enligt henne mer består av myter än av dogmer. Gud ser hon som "filosofernas Gud, den som människan söker men som inte söker människan".³⁵

På hösten 1933 blir Weil god vän med Boris Souvarine, medlem av kommunistpartiet. Enligt Pétrement kom han att, åtminstone för en tid, bli en av Weils närmaste vänner. Boris Souvarine är också den förste som får ta del av hennes erfarenheter från fabrikslivet.³⁶

Skolledningen i Auxerre beslutar så småningom att dra in filosofiundervisningen och Weil tvingas återigen att söka ny anställning. Men först reser hon till Saint-Etienne, där hon har vännerna Thévenon, och håller en serie föredrag om Tyskland. På hösten samma år låter hon publicera den artikel som av några anses vara den tyngsta hon skrivit i politiska frågor: "Perspectives: Allons-nous vers la révolution prolétarienne?" i tidskriften *La Révolution prolétarienne*.³⁷ Denna artikel ingår numera som första essä i *Oppression et Liberté*.

Året 1933—1934 är Weil anställd i Roanne och kan fortsätta sin fackliga aktivitet i Saint-Etienne, som ligger nära. I Roanne har Weil för första gången en bra relation till skolledningen. Hon skriver under denna tid i *La Critique Sociale*. Någon gång under året 1933 skriver Weil följande till Pétrement: "jag har bestämt mig för att helt dra mig tillbaka från allt slag av politik, utom teoretisk forskning."³⁸

I juni 1934 ansöker Weil om tjänstledighet utan att ange den egentliga orsaken till detta. Hennes ansökan beviljas. Två skäl tycks ha bidragit till hennes beslut. Weil kände sig otillfredsställd med att leva ett intellektuellt liv utan konkreta erfarenheter från arbetarnas dagliga liv. Därtill kom den alldeles nya, men tydligen inte helt positiva, erfarenheten av att stå i en god relation till skolledningen. Weil var omtyckt och uppskattad i Roanne. Det är inte en alldeles ovanlig upplevelse hos somliga människor, att frånvaro av svårigheter skapar en känsla av tomrum och kontaktlöshet. Pétrement skriver: "Men det kan tänkas

att just frånvaron av svårigheter var en av orsakerna till att hon började tänka på att lämna staden.”³⁹

Tiden är 1934—1935 och Simone Weil gör nu den viktiga erfarenheten som fabriksarbeterska, vilken innebär att hennes liv, i både yttre och inre avseende, får en annan inriktning.

Fabriksår och religiös erfarenhet

”Om man likväl kan tala om två perioder i hennes liv, med den senares början förlagd just till fabriksåret, är det för att en förändring då tycks ha inträtt i hennes karaktär eller i hennes känsla för sig själv och världen. Och denna förändring förefaller ha banat väg för den förändring i hennes idéer som inträffar några år senare”,⁴⁰ skriver Pétrement.

Pétrement anser sig inte vara lika säker på en indelning av Weils liv i två perioder, som hon menar att andra tydligen är. Hennes osäkerhet bottnar bl a däri, att Weils liv, åtminstone i yttre hänseende, är i stort sett detsamma både före och efter fabriksåret. Pétrement menar också att Weils utvecklade asketism mer berodde på det pågående kriget än på hennes religiositet. Vidare skriver hon att Alains filosofi även efter 1938 kom att utgöra grunden för Weils filosofiska tänkande, om än flera av hennes begrepp innebar en utveckling från Alain. Vilka dessa begrepp eller punkter är, anger dock inte Pétrement.⁴¹

Pétrements skepsis angående en indelning av Weils liv i två perioder grundar sig huvudsakligen på att hon önskar markera kontinuiteten i Weils utveckling. Men denna kontinuitet behöver inte omintetgöras av en indelning, något som Pétrement trots allt inser att döma av det inledande citatet.

Även jag uppfattar en påfallande kontinuitet i Weils liv, både vad gäller hennes livsföring och tankevärld. Likafullt är det ofrånkomligt att framhålla den annorlunda inriktning Weils liv antog i och med fabriksåret. Denna inriktning kulminerar i och med den mystiska upplevelsen på hösten 1938. Därefter genomgår både hon själv och hennes tankevärld en fördjupning delvis betingade av den mystiska upplevelsen.

Likväl är det oriktigt att göra fabriksåret till en absolut vattendelare, såvida det inte samtidigt betonas att också fabriksåret föregicks av en upptakt. Weil hade tröttnat på den politiska agitationen, hon kände sig desillusionerad. Hon önskade inte längre tjänstgöra som lärare utan ville komma ut i arbetslivet, dvs fabriksarbete. Detta avslöjar att hon redan före fabriksåret kände sig otillfredsställd och missnöjd med sitt dåvarande liv. Hon sökte någonting annat. Det första som föll henne

in, och som för hennes del antagligen låg närmast till hands, var att gå ut i fabriksarbete. De människor hon kämpat för, dessa människors vardagliga lott ville hon dela.

Erfarenheterna från arbetslivet blir en chock. Weil känner sig bedövad och lamslagen av trötthet. Under sin tid på fabrikerna, hon arbetade på tre olika, gör hon dagboksanteckningar.⁴² Dessa handlar mest om arbetssituationen, tider och förhållanden, de ger några glimtar av hennes arbetskamrater och hennes egen trötthet. Anspelningar av religiös karaktär finns inte, vilket däremot återfinns i de brev skrivna 1942 där hon bland annat nämner sin fabriks erfarenhet. I breven sammanställer hon, vilket redan påpekats, begreppen "slav" och "le malheur".⁴³ Det förefaller därför rimligt att anta, att det här föreligger ännu ett fall av efterhandskonstruktion. I ljuset av sina religiösa erfarenheter tolkar Weil sina upplevelser från fabriksåret och får dessa att framstå som ett föregripande av en senare utveckling. Weil vill, med andra ord, själv framställa en idé om kontinuitet i sitt liv, åtminstone så som jag uppfattar det.

Följande indelning av Weils liv ter sig, efter dessa påpekanden, som den för mina syften mest belysande:

a. tiden till och med fabriksåret, och till fabriksåret räknas då även den sista tiden i Roanne och brevet till Pétrement, där Weil meddelar sitt beslut att dra sig tillbaka från allt slag av politik. Tiden i Roanne präglas, åtminstone i Weils ögon, av stiltje och hon tycks känna sig avskärmad från vad hon kanske vid denna tid menar vara ett verkligt liv, de arbetandes hårda vardag.

b. tiden från fabriksåret fram till den mystiska upplevelsen på hösten 1938. Under denna period gör hon de tre viktiga religiösa erfarenheter, som bildar upptakt till den mystiska upplevelsen. De religiösa erfarenheterna påminner, som upptakt betraktade, om den upptakt i Roanne som föregick fabriksåret.

c. tiden från och med den mystiska upplevelsen på hösten 1938. I juni 1940 bröt Weil definitivt upp från Paris — hon återkom aldrig — och slog sig så småningom ned i Marseille, där hon knöt flera kontakter med religiösa människor. Under denna tid har Weil upprepade mystiska upplevelser och befinner sig i ett intensivt skede av skrivande. Hennes religiositet och tankevärld fördjupas. Trots att hon själv mer eller mindre tycks mena, att hennes tidigare liv varit ett föregripande av den nuvarande situationen och den utveckling som följer, genomgår hennes liv och tankar en radikal och genomgripande förändring. Hela hennes tankevärld ställs in i ljuset av och förklaras utifrån hen-

nes mystiska upplevelse. Den filosofiska och politiska reflexionen träder tillbaka och lämnar plats för mer teologiska spörsmål angående gudsbild, människosyn och religionsuppfattning.

I diskussioner av den mystiska upplevelsen beskrivs ibland denna som orsak till att en tidigare splittrad och desintegrerad människa finner harmoni och helhet. Människans personlighet blir integrerad tack vare en stark, samlande upplevelse. William James talar om det heterogena eller det söndrande jaget som basis för en helhets- eller integrerande upplevelse.⁴⁴ Utan tvivel återfinns detta drag hos många mystiker, men det är tveksamt om denna beskrivning till fullo täcker Weils upplevelse och utveckling.

Weil genomgick åtminstone *en* integrerande upplevelse, den i tonåren. Denna upplevelse tillmäts, som Weil framställer saken, en bestående betydelse. Hennes mystiska upplevelser kan också betraktas som integrerande, men det bör då tilläggas att dessa inte alldeles självklart medförde harmoni.

De mystiska upplevelserna innebär att Weil upplever Kristi närvaro och att hon därmed är förvissad om den faktiska möjligheten av Guds personliga närvaro.⁴⁵ Så ifråga om inställningen till och uppfattningen av Guds väsen medför den mystiska upplevelsen integration. Däremot är det mer tveksamt om Weil i sitt eget liv och i sin person genomgår en integration. Det som håller henne samman är de absoluta kraven hon ställer på sig själv ifråga om lydnad. Ingenting äger för henne en sådan angelägenhetsgrad som lydnaden. Men hon upplever människors lidande som en hämsko i sitt förhållande till Gud, och hon sönderslits av sin vilja att förstå relationen mellan Guds fullkomlighet och det oskyldiga lidandet i världen.⁴⁶ Trots sin förvisning om Gud fortfar hon att känna sig utanför sanningen och hon förutspår att hon kommer att misslyckas i att dö liksom hon har misslyckats i att leva. Att misslyckas innebär att gå miste om sanningen, vilken Weil menar till fullo uppenbaras för en människa i dödsögonblicket.⁴⁷

I kapitel IV avser jag att återkomma till frågan om Weil skall anses ha genomgått en omvändelse eller ej, men redan nu bör framhållas att hon inte företer vad vi vanligen menar med en omvändelse. Weil uppvisar inte något avståndstagande från ett tidigare livssätt till förmån för ett nytt, vilket annars är det mest förekommande. Istället fördjupas de drag och tendenser som Weil redan besatt. Det nya efter den mystiska upplevelsen består snarare i nybildade begrepp och begrepps innehåll, än i att hon föredrar ett livssätt framför ett annat.

Innan vi går vidare, först några ord om vad de mystiska upplevelserna innebär för Weils uppfattning av det onda. Med den gudsbild

Weil utmejslar menar hon att det onda upphör att vara ett problem. Åtminstone är det så det ter sig i hennes teori, ty hon lyckas inte helt genomföra denna tolkning i sitt eget liv. Det onda utgår inte från Gud och är oberoende av hans vilja. Det onda är, i första hand, en följd av naturlagarna och deras blinda mekanik:

Gud sänder inte plågor och olyckor som prövningar, han låter Nödvändigheten fördela dem i enlighet med sin egen mekanik.

C II 394⁴⁸

Weil verkar inte inse, att den roll hon tilldelar nödvändigheten egentligen medför samma problem som det onda så som detta formuleras i den traditionella teodicédiskussionen. Eftersom Weil menar att Gud är nödvändighetens upphov medför det, trots allt, att han också är en indirekt orsak till det onda. Kanhända är det just detta som så småningom går upp för henne.

En annan lösning på problemet, som Weil antyder, är tanken att det onda är ont endast för dem som uppfattar det så:

Lidande och ont. Lidandet är ett ont för dem som tänker att lidandet är ett ont.

C II 278⁴⁹

Samtidigt som Weil på detta vis försöker kringgå problematiken lever hon i en parallell insikt om att det föreligger ett för människan obegripligt förhållande mellan Gud och det onda:

Gud är upphovsman till allt; Gud är blott det godas upphov; man kan inte undkomma detta [denna motsägelse].

C II 101⁵⁰

I sitt förhållande till Gud upplever somliga människor svårigheter på grund av det ondas förekomst i världen, för andra medför det att ateismens ståndpunkt intas. Före 1938 varken accepterade eller avvisade Weil Guds existens. Hon fann frågan oviktig. När hon upplevde Kristi närvaro blev hon förvånad, överrumplad och efterhand övertygad.⁵¹ Hennes övertygelse växte gradvis fram och blev allt starkare, men hon ifrågasatte aldrig sin mystiska upplevelse och den tolkning hon gav den. Däremot insmyger sig ett tvivel *efter* de mystiska upplevelserna, vilket tycks orsakat av det ondas förekomst och det oskyldiga lidandet. Den vanliga bilden är annars, att det eventuella tvivel en människa känner på grund av det onda försvinner i samband med att hon når av en mystisk upplevelse. Weil uppvisar inte detta mönster, vilket utgör ännu ett argument mot att beteckna hennes upplevelser som en

omvändelsesituation. Det tvivel Weil upplever gäller inte i första hand Gud utan fastmer hennes förmåga att förstå Gud.

Sett i ett längre perspektiv medför inte de mystiska upplevelserna ett för Weil avklarat gudsförhållande. Istället är detta komplicerat och laddat med krav; delvis förklarar hon denna omständighet med att det är hennes *kallelse*,⁵² liksom att hon känner ett behov av att leva i svårigheter.

I "Autobiographie spirituelle" sammanställer Weil upplevelsen på fabriken av sig själv och andra som slavar, med en nästan omedelbart påföljande upplevelse av kristen tro som slavarnas religion. Denna erfarenhet gör Weil i september 1935 vid ett besök i en portugisisk fiskeby och den kan betecknas som den klart *första religiösa* erfarenhet hon gör. Som redan kommenterats, gör Weil denna sammanställning först i efterhand. Redan här bör för övrigt framhållas det lämpliga i att dela in Weils religiösa erfarenheter som gjorda vid tre skilda tillfällen, utifrån de upplysningar hon ger i "Autobiographie spirituelle".⁵³

Weil uppfattar alltså den kristna tron som en slavarnas religion, och hennes centrala tanke därmed tycks vara, att människor ohjälpligt, och utan att viljan har del däri, tillhör en tro. Om sig själv skriver Weil att hon är en Kristi fånge,⁵⁴ och att hon för egen del inte önskar vara något annat än slaven som utför vad som beordras.

Slav är för Weil en människa, som tvingas negligera sina egna intressen för att istället oinskränkt utföra någon annans önskemål eller vilja, att stå under ett lydnadskrav som kan gå stick i stäv mot den egna viljan. Den kristna tron framställer också lydnaden för Guds vilja som det främsta, vilket således är ett ideal Weil till fullo omfattar.

Begreppet slav äger en positiv innebörd då det gäller Weils religiösa föreställning men knappast i samband med hennes upplevelser på fabriken. I det fallet betecknar "slav" snarast ett depersonaliserande element. Weil gör trots de två för henne skilda betydelsenyanserna en sammanställning, eftersom hon i båda sammanhangen särskilt uppmärksammar innebörden av att ohjälpligt tillhöra eller stå under ett krav av att utföra en order.

Från och med den 22 september 1935 är Weil åter i tjänst som filosofilärare, denna gång i Bourges. Pétrement skriver att Weil under tiden i Bourges, trots de i viss mån negativa erfarenheterna, inte gav upp "drömmen om en fabrik som den plats där man lärde känna det verkliga livet".⁵⁵

På sommaren 1936 bröt det spanska inbördeskriget ut och Simone Weil beslöt att enrollera sig. I ett berömt brev till Georges Bernanos,

troligen skrivet 1938, berättar Weil om den besvikelse hon upplevde bland sina meningsfränder:

Ni är rojalist, lärjunge till Drumont — än sen? Ni står mig närmare, utan jämförelse, än mina miliskamrater i Aragonien — dessa kamrater, som jag i alla fall höll av.

EHP 224⁵⁶ (PH 210)

Weil deltog i detta krig i tro att hon kämpade för en rättfärdig sak. Denna tro rubbades kanske inte, men hon blev bittert besviken på hänsynslösheten hos sina kamrater. Pétrement framför följande skäl för hennes deltagande: "Vad hon ville med sitt deltagande i detta krig, det var framför allt att ha del i faran".⁵⁷

I samband med att Weil på grund av sin huvudvärk läggs in på ett sjukhus blir hon god vän med en medicinare, Jean Posternak, som hjälper henne med råd och anvisningar inför den italienresa som skall visa sig bli så viktig. Hon reser till Italien och brevväxlar under tiden med Posternak. Under denna resa gör hon sin *andra religiösa* erfarenhet i kapellet Santa Maria degli Angeli i Assisi. I "Autobiographie spirituelle" beskriver hon flera år senare denna händelse, vilken hon dock inte nämner i sina brev till Posternak:

... i Santa Maria degli Angeli ... tvangs jag av något som var starkare än jag att för första gången i mitt liv böja knä.

AD 75⁵⁸ (VG 35)

Efter resan till Italien är Weil från oktober 1937 till januari 1938 anställd som lärare vid läroverket i Saint-Quentin. Simone Weil är aktiv i gruppen kring tidskriften *Nouveaux Cahiers* och skriver flera artiklar. I januari 1938 blir hon återigen tjänstledig på grund av ohälsa.

Påskan 1938 tillbringar hon i klostret i Solesmes, ett benediktinerkloster välkänt för sin gregorianska sång. I klostret lär Weil känna engelsmannen John Vernon som gör henne bekant med de engelska 1600-talsdiktarna. Hon finner bland dessa en dikt, "Love" av George Herbert, och lär sig denna utantill. Vid svåra anfall av huvudvärk läser Weil denna dikt för sig själv och det är i en sådan situation hon, senare på hösten samma år, nås av sin *första mystiska* upplevelse.⁵⁹

Hela påskan plågas Weil svårt av huvudvärk. Under tidebönerna söker hon lindring genom att koncentrera sin uppmärksamhet på sång och liturgi. Denna uppmärksamhet, genomborrad av huvudvärk, medför en förståelse för möjligheten av att älska det gudomliga trots "le malheur". Weil skriver i "Autobiographie spirituelle":

Den erfarenheten gjorde, att jag rent tankemässigt bättre förstod möjligheten av att älska den gudomliga kärleken tvärsigenom olyckan. Självfallet

kom tanken på Kristi lidande under loppet av dessa officier att en gång för alla gå in i mig.

AD 75⁶⁰ (VG 35—36)

Ovan refererade erfarenhet är den *tredje* viktiga *religiösa* erfarenhet Weil gör. Det dröjer ända fram till hösten 1938, alltså cirka sex månader senare, innan dessa tre erfarenheter mognat så pass att de kan bryta fram i en första och samlande mystisk upplevelse. Denna *mystiska upplevelse* är återgiven på enklast tänkbara sätt:

Det var, . . . under en sådan uppläsning som Kristus själv steg ned och grep mig.

AD 76⁶¹ (VG 36)

Dessa tre religiösa erfarenheter är tillsammans med upplevelserna under fabriksåret och hennes svåra huvudvärk de iakttagbara omständigheter som tycks ha gynnsamt påverkat Simone Weil och bidragit till att hon erfor en mystisk upplevelse. Härav följer dock inte att den mystiska upplevelsen är orsakad av dessa omständigheter, men de kan åtminstone ha bidragit till att försätta Weil i en gynnsam situation med avseende på denna upplevelse.

Begreppet uppmärksamhet spelar en avgörande roll i Weils uppfattning om hur tillägnelse av sanning och kunskap tillgår. Hon skriver bl a en essä som behandlar vikten av uppmärksamhet vid skolstudier och hur, i anslutning till detta, uppmärksamheten kan bereda väg för gudskontakt.⁶² Vid den *tredje religiösa erfarenheten* och vid den *första mystiska upplevelsen* befann sig Weil, enligt vad hon uppger, i ett tillstånd av fullständig uppmärksamhet, främst för att komma ifrån huvudvärkens distraherande inflytande. Den erfarenhet och den upplevelse hon därvid gör, förbinder hon med uppmärksamhet, vilket medför att hon vidgar begreppet till att alltid gälla vid kunskapsstillägnelse och gudskontakt. Också vid de övriga mystiska upplevelserna praktiserar hon en absolut och ostörd uppmärksamhet.⁶³

Simone Weil fortsätter med sitt artikelskrivande, läser *Bhagavad-Gita* och tar intryck av texterna om Krishna. Vid denna tidpunkt, skriver hon senare, har hon ännu inte till fullo insett betydelsen av eller till fullo vågat erkänna att hon haft en mystisk upplevelse. Weil är noggrann med att understryka att hon före den mystiska upplevelsen vare sig läst några mystiker eller över huvud taget föreställt sig möjligheten av en reell kontakt med Gud. Varken före eller efter den första mystiska upplevelsen ber hon några böner eftersom hon är rädd för bönens suggestiva kraft, bl a avvisar hon Pascals voluntarism som en av de sämsta vägarna till tro.

Marseille, New York och London

I juni 1940 lämnar Weil tillsammans med sina föräldrar Paris. De stannar en kort tid i Vichy, men fram på hösten kommer de till Marseille och stannar där till maj 1942. Här skriver Weil en första version av sitt drama *Venise sauvée*, som utspelar sig i Venedig 1618. Denna historiska händelse har även dramatiserats av Thomas Otway och detta drama nämns för övrigt i *Père Goriot* av Honoré de Balzac.⁶⁴

Weil har påbörjat skrivandet av det som vi numera känner som *Cahiers I, II, III*, men hennes inre utveckling är fortfarande dold för omgivningen. Däremot är hennes nyfikenhet på religiösa människor bekant, liksom hennes fascination inför hinduismen och framväxande sympati för katarerna, vilka levde i södra Frankrike på 1100- och 1200-talen. Katarernas teologi lär hon känna genom gruppen kring tidskriften *Cahiers du Sud*. Det är för övrigt i denna tidskrift hon första gången publicerar essän "L'Iliade, ou le poème de la force" som numera ingår i *La Source Greque*.

Kriget rasar som värst och en brännande och upprörande fråga är anti-semitismen. Hur ställde sig Weil till detta, hon som själv var judinna? Många har spekulerat och det finns de som uttalat en förmodan om att Weil hyste en antisemitisk inställning. Detta förefaller inte särskilt troligt; Pétrement skriver t ex att Weil i krigets inledningsskede upplät sitt hem för landsflyktiga judar. Däremot kan det vara riktigt att säga att hon avvisade all form av chauvinism och gruppegoism och att hon av denna anledning tog avstånd från judendomen. I den mån Weil över huvud taget var bekant med judisk teologi⁶⁵ avvisade hon dess gudsbild så som hon uppfattade den utifrån *Gamla Testamentet*. Men inget av detta är detsamma som att påstå att hon skulle ha varit antisemit.

Enligt den judiske teologen Martin Buber i artikeln "The Silent Question" har Simone Weil missförstått vad judendom är. Han miss-tänker t ex att Weil aldrig lät döpa sig därför att kyrkan i hennes ögon var alltför judisk. Martin Buber menar att Weil feltolkat den kollektiva tanke som idéen om Guds folk utgör, och att hon därför på oriktiga grunder angriper judendomen för avgudadyrkan.⁶⁶ Martin Buber må ha rätt i sin uppfattning, även om jag tror att han å sin sida missuppfattat Weil. För Weil är utgångspunkten och ambitionen att påvisa, att idéen om *en allsmäktig* Gud är felaktig, och detta är anledningen till att hon går till storms mot den gammaltestamentliga gudsbilden. Weil har även svårt att fördrå olika former av kollektiv, vilka hon betraktar som något ont eftersom de kan innebära att människor utesluts. Ett kollektiv kan ej besitta eller göra anspråk på sanning, ty då gör det

totalitära anspråk, vilket är oförenligt med sanningen, skriver Weil.⁶⁷

Vid jultid 1940 började Simone Weil umgås med den katolska familjen Honnorats som presenterar henne för dominikanerpatern Père Perrin. Det är med Père Perrin Weil utväxlar de brev som nu finns samlade och utgivna med titel *Attente de Dieu (Väntan på Gud)*. Ett av dessa brev är den "Autobiographie spirituelle" som jag flera gånger hänvisat till. Père Perrin, i sin tur, presenterar Weil för Gustave Thibon, som kommer att bli den person som förvaltar Weils dagboksmaterial efter hennes avresa till New York. Detta material gavs först ut i en förkortad version med titel *La Pesanteur et la Grâce (Tyngden och nåden)*.

I Marseille står Weil i nära förbindelse med två skilda grupper av människor. Den första gruppen är katolsk och omfattar familjen Honnorats, Père Perrin och Gustave Thibon. Den andra är gruppen kring *Cahiers du Sud* vars medlemmars religionstillhörighet är mig obekant, men som bl a intresserar sig för katarerna. Troligt är att dessa Weils något olika bekantskaper ger impulser till den fria och självständiga tolkning hon gör av den kristna tron, trots att hon för Père Perrin poängterar att hon var troende redan innan hon träffade honom, och alltså innan hon kom till Marseille. Enligt Pétrement, och även enligt Weil själv, är sympatierna för katarerna grundade på Weils negativa inställning till den gammaltestamentliga gudsbilden.

Inslaget av platonisk filosofi är markant i Weils livssyn. Alain, hennes tidigare lärare, ägnade i sin undervisning stort utrymme åt den platonska filosofin. Weil refererar då och då till Platons grottliknelse, som hon i en fri tolkning gjort till sin.⁶⁸ Människan lever, enligt Weil, i en förvänd uppfattning av verkligheten, och alla hennes värderingar är ställda på ände. Inte förrän människan på allvar låter sig konfronteras med verkligheten går det upp för henne att hon tidigare levde i villfarelse.

Den gnostiska tanken om en högre och en lägre Gud, eller som hos Marcion en kärlekens och en skapelsens Gud, har funnit ett analogt uttryck hos Weil då hon talar om Gud som både personlig och opersonlig. Denna betoning av det personliga respektive opersonliga omskrivs i sofistikerade ordalag:

En personlig och en opersonlig aspekt av Gud. Kanske att ha en personlig relation till en opersonlig Gud?

C II 50⁶⁹

Samtalen med Père Perrin cirkulerade bl a kring frågan om Weil skulle låta döpa sig eller ej. Frågan om dopet påminner om den konflikt Weil tidigare upplevt angående sin anslutning till kommunistpartiet. I båda

fallen avstår hon, när hon finner, att hon inte i någotdera fallet kan sympatisera med den pakettösning hon erbjuds. I förhållandet till kyrkan skärps hennes inställning än mer av tanken på att hennes kallelse är att stå utanför den synliga kyrkan. För Weil är frågan om det gives frälsning även utanför kyrkan en fråga av vital natur. Weil menar sig på viktiga punkter avvika ifrån det katolska dogmat. Sina avvikande ståndpunkter redogör hon för i ett långt brev till dominikanerpatern Père Couturier, nu utgivet med titel *Lettre à un religieux*.

Weil ser det som absolut nödvändigt för en människa att följa sin kallelse även om denna kallelse innebär att hon går miste om frälsningen. En överraskande synpunkt som dock finner sin förklaring i Weils konsekventa uppfattning att det enda riktiga är att följa Guds vilja vart den än leder en människa. Om Weil går miste om frälsningen genom att inte låta döpa sig är det av underordnad betydelse inför det långt värre brottet att inte lyda Guds vilja.⁷⁰ Weil är i denna fråga, som i så många andra, en renodlad för att inte säga makalös deontolog. Det finns ingen konsekvens, vare sig hon hotas till liv eller salighet, som kan få henne att ändra mening.

Tiden är nu augusti 1941 och Weil har träffat Gustave Thibon. Weils önskan om att få arbeta i en vingård har tillmötesgåtts, och hon arbetar på Thibons gård i Ardèche. Efter avgivet löfte till Thibon⁷¹ tar Weil itu med att lära sig *Fader Vår* utantill på grekiska. Varje morgon, innan hon går ut på vinfälten, läser hon *Fader Vår* för sig själv under absolut *uppmärksamhet*. I samband med detta läsande, som omärkligt övergår till en bön, har Weil *upprepade upplevelser* av Kristi närvaro och känner sig försatt bortom tid och rum. Dessa upplevelser syns mer intensiva och långvariga än den första från hösten 1938. Utantillläsandet av dikten "Love" och *Fader Vår* leder kanske någras tankar till ett ytligt och mekaniskt sätt att handskas med religiösa företeelser. Men trots detta är ett sådant intryck förledande ty just den enkla, och förstås i en mening ytliga, upprepningen tycks vara en av de främsta förutsättningarna för uppnåendet av andliga tillstånd.⁷²

Påskan 1942 tillbringar Weil återigen i ett kloster. Under resan dit stannar hon till i Carcassonne för att träffa Joë Bousquet, en välkänd författare. Mellan dem uppstår en omedelbar vänskap men troligtvis träffas de endast denna enda gång. De börjar brevväxla och till Bousquet skriver Weil det brev⁷³ som utgör en alternativ men förkortad framställning av innehållet i "Autobiographie spirituelle".

Weil hyser stor respekt för Bousquet, då han enligt hennes uppfattning tillhör de av "le malheur" drabbade som lyckats bevara sin själ. Bousquet är rullstolsbunden och det tillsammans med hans andliga

insikt ger Weil en känsla av att han förstår vad det sanna i livet går ut på.

Den 14 maj 1942 lämnar Weil under stor vända Marseille. Hon är osäker ifråga om det riktiga i att lämna Frankrike och hon är rädd att framstå som en som flyr. 17 dagar tillbringar hon i Casablanca i väntan på att komma vidare till New York. I Casablanca skriver hon flera av de brev till Père Perrin vilka alltså ingår i AD.

Från slutet av juni fram till den 10 oktober är Weil i New York, och hon besöker bl a Père Couturier, till vilken hon riktar sig i LR.

Större delen av sin tid i New York ägnar Weil åt olika försök att komma vidare till London. I London finns möjlighet att aktivt delta i den franska motståndsrörelsen, och hon lider av att i New York finna sig ställd utanför händelsernas centrum. Weil har brevkontakt och underhandlar med ledaren för motståndsrörelsen, Maurice Schumann. Det tycks först omöjligt att komma till London och Weil paralyseras av besvikelse. Hennes arbetsförmåga torkar in. Då hon äntligen får ett klartecken att komma, vaknar hon åter till liv och påbörjar de dagboksanteckningar som senare utges med titel *La connaissance surnaturelle*.

Weils brev till Schumann är plågade och hon tigger och ber om att få arbeta för motståndsrörelsen. Hon känner sig söndersliten av lidandet i världen — hon måste på något sätt få dela detta lidande. Ju svårare börda hon får bära desto bättre. Hon upplyser Schumann i nästan rörande ordalag om att hon orkar med umbäranden; hon har arbetat både på fabrik och ute på vinfälten.⁷⁴

Weil anländer till London med stora förväntningar. Arbetet blir en besvikelse. Hon blir varken utsatt för umbäranden, svårigheter eller faror. Inga av hennes önskningar blir uppfyllda. För att åtminstone kunna göra något avstår hon ifrån sin extra tilldelning av mat. Eftersom hon är klen och sjuklig förorsakar snart detta minimala matintag att hon blir undernärld. Hennes fysik och motståndskraft bryts ned, men trots detta orkar hon under kort tid skriva *L'enracinement* (*Att slå rot*), "Théorie des sacrements" och "Cahiers de Londres".

På våren 1943 blir Weil intagen på sjukhus och dör 34 år gammal den 24 augusti samma år. Hon dör besviken, utsliten och misströstande på sig själv.

Allteftersom kriget fortskred intensifierades Weils plåga av andra människors oskyldiga lidande. Hon kunde inte motstå det tryck som lidandet i världen förorsakade henne, och hon menade att det för hennes del var nödvändigt att bli utsedd till ett farofyllt uppdrag. Ett sådant uppdrag betydde för Weil vid denna tidpunkt detsamma som att drabbas av "le malheur".⁷⁵ Enligt Weil kan ett verkligt fall av "le malheur" varken sökas eller utväljas; det måste drabba människan.

Därav anledningen till att Weil var så envis i sina påtryckningar på Schumann att få eller bli uttagen till ett svårt och näst intill omöjligt uppdrag. Han skulle vara det indirekta redskapet så att Weil *drabbades* av "le malheur". Detta inträffar emellertid inte, och Weil ser inte längre någon anledning att leva.

Simone Weil var en människa nästan besatt av lidelse. Denna lidelse var kombinerad med en konkret erfarenhet av livets och människans bistra och svåra livsvillkor. Lidelsen drev henne i döden men var lika mycket orsak till den otroliga skapande kraften i hennes liv. Hon tog del av livet på ett hängivet sätt och engagerade sig och skrev med en glöd som till slut förbrände henne. Simone Weil är ett imponerande exempel på den skaparkraft medvetandet om döden förmår skänka en människa.

NÅGRA DRAG I SIMONE WEILS LIVSÅSKÅDNING

Detta avsnitt vill i all korthet antyda några av de viktigaste grunddragen i Simone Weils livsåskådning. Jag kommer i tur och ordning att gå igenom följande punkter a) nödvändigheten, b) gudsbild, c) människosyn, d) religionsuppfattning, e) etik och f) kunskapstillägnelse.

Med Simone Weils livsåskådning menas i detta sammanhang den syn hon tillägnade sig i och med den mystiska upplevelsen på hösten 1938. Visserligen kom Weil att ha upprepade mystiska upplevelser, men för enkelhetens skull talar jag i fortsättningen bara om "den mystiska upplevelsen". I och med denna vidtar ett intensivt författarskap, och Weil arbetar oavbrutet med att finna och ge uttryck åt den nya kunskap och insikt hon vunnit.

Som redan bör ha framgått uppstod inte Weils livssyn i ett enda slag; hon genomgick en, med vissa reservationer, kontinuerlig utveckling vilket även har avseende på hennes livssyn. Detta visar sig inte minst i att hennes tro till en del är en blandning av grekiskt och kristet tänkande.⁷⁶ De kunskaper Weil på ett tidigt stadium av sitt liv tillägnade sig ifråga om det antika Greklands filosofiska och religiösa tänkande, tar hon med sig in i och ger uttryck åt inom ramen för vad hon kallar *sanning*. Med sanning avsåg hon bland annat den insikt i tillvaron som hon menade att framförallt Platon, Kristus och mystikerna ägde.⁷⁷

Trots kontinuiteten i fråga om kunskap och tänkande är det samtidigt så att Weil genomgår en markant förändring i och med den

mystiska upplevelsen. Hennes inre liv får en annorlunda orientering, hennes uppfattning av lidandet fördjupas och ett begrepp som "la décréation", *avskapelsen*, är direkt nybildat. Den stora och genomgripande nyheten är emellertid att Weil skriver om möjligheten av Guds närvaro, eller Kristi, som något självklart.⁷⁸ Hon gör på denna punkt aldrig några reservationer. Upplevelsen av Guds reella närvaro utgör grunden i hennes livssyn och behöver alltså inte, för hennes egen del, diskuteras eller analyseras.

nödvändigheten

"La nécessité", *nödvändigheten*, är Weils speciella begrepp för att beskriva och återge den lagbundna materien. Människan, som lever i materien, är helt underkastad dess lagbundna och determinerade skeende. Begreppet nödvändighet innebär en faktisk beskrivning av tillvaron men äger också en religiös referens; i sin lagbundenhet uttrycker materien en fullständig lydnad för Guds vilja och är som sådan en förebild för den mänskliga lydnaden.⁷⁹

Nödvändigheten är själlös, blind och likgiltig inför människan. Gud är nödvändighetens upphov, men det finns ingen likhet mellan Gud och nödvändigheten. Vid skapelsens begynnelse drog sig Gud, mer eller mindre bokstavligt, tillbaka, och i det tomrum som då uppstod tillkom nödvändigheten. Gud insatte nödvändighetens lagbundenhet för att därefter låta världen regeras av sin egen inneboende mekanik. Weils intention med denna framställning av nödvändigheten är att visa att den är likgiltig inför människans öde. Samtidigt görs även Gud fri ifrån och har inget samröre med vare sig människans liv eller nödvändighetens mekanik.⁸⁰ Nödvändigheten är determinerad vilket betyder att tillvaron saknar mening och avsikt. Allt detta medför, enligt Weil, att människan varken kan anklaga nödvändigheten eller Gud för vad som drabbar henne. Weil har i denna tankegång påverkats av det stoiska begreppet *amor fati*, även om hon använder sig av det i ett bestämt och från stoikernas annorlunda syfte, nämligen att göra Gud ansvarsfri inför lidandet, det onda och människans livslopp.

Om än inte människan kan påverka nödvändigheten kan hon likväl påverka sin egen uppfattning av nödvändigheten genom att betrakta den som en förebild för sin lydnad av Gud. Om så sker upptäcker människan den skönhet som tillvarons lagbundenhet innebär och den befrielse detta kan medföra. Betraktad ur denna aspekt innebär världsordningens skönhet en av de tre implicita formerna av gudskärlek. De övriga är kärleken till religiösa riter och kärleken till vår nästa. Dessa

två, jämte kärleken till världsordningens skönhet, innebär en förberedelse inför det personliga mötet med Gud.

Tyngdlagen är nödvändighetens regerande princip, och begreppet "la force", *styrka*, uttrycker den tillintetgörande kraft som ligger förborgad i tyngdlagen och hur denna, antingen direkt eller genom en människa, kan drabba en individ. Liksom uttrycket "nödvändighet" används orden "tyngd" och "styrka" för att beskriva människans utsatta belägenhet. Weil tolkar dem dessutom religiöst;⁸¹ beroende på människans förhållningssätt och andliga förmåga kan materiens olika krafter komma människan till godo.

Samtidigt som nödvändigheten inte står i en motsatsställning till Gud så föreligger det ett oändligt avstånd mellan Gud och materien. Här bör noteras att medan nödvändigheten utgör den viktigaste egenskapen hos materien är den inte detsamma som materien. Medan materien kan sägas vara en faktisk beskrivning av tillvaron är nödvändigheten mer en konceptuell sådan.

Gud kan aldrig sammanfalla med materien eftersom han är det absolut goda. Materien saknar värde. Den är varken ond eller god, men kan *upplevas* som ond genom att den verkar åtskiljande mellan Gud och människa. Gud kan på grund av materien inte komma nära människan, samtidigt som denna separation utgör ett villkor för förening, i enlighet med tanken att endast det som har separerats kan förenas.⁸²

Weils framställning av Gud och nödvändigheten skall inte fattas dualistiskt. Om än de två begreppen är oförenliga står de inte mot varandra. Gud är nödvändighetens upphov och står därför inte i motsats till den. Till diskussionen ifall Gud därför verkligen kan sägas vara ansvarsfri inför lidandet och det onda avser jag att återkomma, men redan nu kan påpekas att det föreligger en spänning mellan vad Weil önskar uttrycka och vad hon faktiskt säger.

gudsbild

Weils gudsbild är originell och ges sitt mest pregnanta uttryck i *La connaissance surnaturelle*, dvs den dagbok Weil skrev under sin vistelse i New York och fram till sin död i London.

Den centrala tanken i Weils gudsbild knyter sig till frågan om Guds allmakt. Weil hävdar på flera ställen att föreställningen om Guds allmakt vilar på en felaktig grund, vilket i sin tur har medfört att religionsbegreppet givits ett missvisande innehåll.

Gud är visserligen allsmäktig, men han utövar inte sin allmakt. Gud

har abdikerat,⁸³ som Weil uttrycker det. Gud har abdikerat och avstår från att utöva den makt han egentligen är i besittning av. Han har dragit sig tillbaka från maktutövning och dominans eftersom detta är oförenligt med kärlek. Gud överlät åt nödvändigheten det skeende, som var ett villkor för den mänskliga existensen, samtidigt som han inte ville identifieras med detta skeende. I och med att nödvändigheten fungerar oberoende av Gud utgör detta en garanti för att Gud inte ingriper i människans yttre händelseförlopp eller godtyckligt upphäver naturlagarna.

De religioner som framställer Gud som allsmäktig, menar Weil, medför att Gud uppfattas som en nyckfull och despotisk härskare vilken suveränt kan ingripa i det lagbundna skeendet.⁸⁴ Weils gudsbild är sålunda delvis framdriven genom denna polemik med den naturalistiska gudsbild som, enligt Weil, den romerska religionsutövningen och *Gamla Testamentet* är ansvariga för.

Gud har abdikerat, dragit sig tillbaka, tömt sig på sin gudom — detta är alla olika sätt att framställa Gud som den ödmjuka tiggaren som varken kräver utrymme eller gensvar. Gud *ber*. Gud är ointresserad av allt utom att leva i en kärleksförbindelse med människan.

Att undra över eller ifrågasätta Gud och den roll han tilldelat nödvändigheten är att i oriktig iver fråga om avsikt eller mening.⁸⁵ Allt syftar till mötet mellan Gud och människan, och att då fråga efter avsikt och mening avslöjar att människan fortfarande lever i en oriktig verklighetsuppfattning.⁸⁶

Gud befinner sig på oändligt avstånd ifrån Gud, säger Weil, och med denna tanke uttrycker hon en aspekt av treenigheten som i övrigt är dunkel och svårtillgänglig. Vid skapelsens tillkomst sönderslets Gud och ett avstånd uppstod mellan honom själv och honom själv. Gud befinner sig således på två punkter, och hans önskan är att färdas genom materien för att återförenas med sig själv. Människans själ utgör passage för denna resa. Samtidigt som Weil framställer detta som en mer eller mindre olycklig konsekvens av skapelsen menar hon att Gud, och all mänsklig existens, endast kan begripas i en relation. Gud är t ex den förbindelse som råder mellan honom själv och de övriga personerna i treenigheten.⁸⁷ Detsamma gäller människans förhållande till verkligheten eller hellre: verkligheten är vad som uppstår genom den relation, som råder mellan människan och yttervärlden.

människosyn

Människan består av skapat och oskapat. Hennes kropp och natur är del av materien och hennes existens är i detta avseende, liksom djurens, instinktiv. Människan *är* existens, medan hon *har* verklighet i den mån hon blir del av det övernaturliga. Weil gör m a o en distinktion mellan existens och realitet.⁸⁸

Existensen är ett slags skuggtillvaro utan egentligt värde och innehåll. Människan är som existens ett viljelöst objekt, underkastat nödvändigheten, men lever i den inbillade tron att hon råder över sitt liv, och är fri. Då människan på ett eller annat sätt blivit medveten om det övernaturliga väcks det oskapade till liv inom henne. Människan kan, om hon ger Gud sitt samtycke, fyllas av det goda och har därmed realitet. Människan är nu, eller blir alltmer, verklig till skillnad från tidigare, då hon blott var existens. Att äga verklighet består således i att ha kontakt med, eller att bli fylld av, det absolut goda.

Människan måste, för att bli verklig, ge Gud sitt samtycke. I och med detta samtycke påbörjas hennes avskapelse, vilken innebär att människan *imiterar* Guds abdikation. Liksom Gud drog sig tillbaka och avstod från maktutövning skall människan avstå sitt jag och uppge sina egoistiska och själviska anspråk. Denna imiterande handling kan tolkas som en av aspekterna i begreppet "la création", *avskapelsen*.⁸⁹ En av de viktigare aspekterna i människans avskapelse är *lydnaden*, vilken också i vid mening kan sägas sammanfalla med innebörden i termen avskapelse. Då människan lyder Guds vilja medför detta automatiskt att jaget avskapas. Människan kan inte samtidigt lyda Guds vilja och hävda sin egen subjektiva identitet. Människan kan också sägas imitera Gud då hon befinner sig i *väntan*.⁹⁰ Människan skall befinna sig i väntan på Guds närvaro liksom Gud tidigare väntade på människans samtycke att få påbörja avskapelsens process. Det råder ingen klarhet hos Weil i om avskapelsen utförs av Gud, människan eller av båda tillsammans. Andra begrepp som beskriver och uttrycker hur människan kan uppnå gudslighet är främst "action non-agissante", *icke-handlande handlingen*, ren intuition och kontemplation.⁹¹

Människan tömmer i och med avskapelsen, sitt inre på falska föreställningar, och i det tomrum som då uppstår ges möjlighet för Gud att återskapa människan till likhet med sig själv. Människan befinner sig i väntan och alla hennes själsförmögenheter är orienterade mot Gud.

Människan är liksom materien determinerad. Hon äger ingen fri vilja. Hennes enda frihet är hennes möjlighet att antingen vägra Gud sitt gensvar eller ge honom sitt ja. Detta uttrycker Weil med begreppet "le consentement", *samtycket*.⁹²

Samtycket är människans enda fria handling, vilket betyder att samtycket ges en avgörande karaktär. Samtycket fungerar med tvånget hos en mekanik; säger människan ja påbörjas den avskapande processen och människan har möjlighet att övervinna materiens anonymiserande krafter. Säger människan nej kvarstår hon i sin tidigare belägenhet av att vara underkastad nödvändigheten och lever i en imaginativ föreställning om sig själv och verklighetens betydelse. Detta sist beskrivna är många gånger vad Weil menar med ont; människans benägenhet att fylla sig med fantasier om sig själv och verkligheten,⁹³ att omtolka verkligheten efter sina obegränsade önskningar. Ju mer hon gör detta desto mer fjärras hon från verkligheten, och den andliga döden är ett faktum.

Människan är fylld av omöjliga önskningar och i det att de är omöjliga ligger ett tecken på människans övernaturliga bestämmelse.⁹⁴ I fåvitsko försöker människan tillgodose sina önskningar med det tillfälliga men blir aldrig riktigt tillfredsställd. Så länge som människans önskningar är obegränsade lever hon kvar i en falsk verklighetsuppfattning, men då de begränsas genom att uteslutande inriktas på det absolut goda innebär den aktivitet som ligger i "*le désir*", *önskan*, en drivkraft i avskapelsens realisering.

För människan finns således två alternativ. Det ena är att leva och blott vara existens, dvs människan lever i en skuggtillvaro och med en falsk uppfattning om verkligheten. Hon söker att omtolka verkligheten efter sina egna syften och önskningar och mest av allt vill hon undgå en konfrontation med verkligheten. Om så sker förorsakar detta henne smärta och lidande eftersom det råder diskrepans mellan henne och verkligheten, på grund av hennes oriktiga föreställningar.

Det andra alternativet är att säga ja till Gud, vilket medför att avskapelsens process påbörjas. För att denna skall kunna genomföras måste människan äga en realistisk verklighetsuppfattning och inte skygga inför det lidande som därvid förorsakas henne. Detta lidande kan användas som ett renande instrument vad gäller människans uppfattning om sig själv och verkligheten. Då människan är till fullo avskapad har hon uppnått likhet med Gud och hans kärlek kan passera igenom henne. Människan står nu i ett omedelbart förhållande till verkligheten, och hennes föreställningar om verkligheten är verkligheten själv. Människan har avskapats⁹⁵ och äger realitet, dvs hon är fylld av det goda istället för av de oriktiga föreställningarna, och Guds närvaro kan realiseras på jorden. Detta är givetvis ett idealtillstånd men det är dithän människan bör sträva. Detta ideala tillstånd innebär att det onda, genom det godas fullständiga närvaro, har förintats och är ingenting.

Hur kan Weil veta hurdan verkligheten är och att den ter sig likadan för alla? Jo, genom att hon själv har haft mystiska upplevelser och genom sin tilltro till begreppet "attention", *uppmärksamhet*. Den människa som oavslåeligt håller sin uppmärksamhet riktad mot det absolut goda kommer också så småningom att fyllas av detta goda.⁹⁶ Uppmärksamheten innebär att människan avtäcker verkligheten och fylls av dess sanna och rätta natur. Det finns en gång för alla given verklighet och denna ser likadan utför alla och ernås genom uppmärksamhet och kärlek till sanningen.

religionsuppfattning

Weils religionsuppfattning är en följd av hennes gudsbild — eller möjligen är hennes gudsbild en följd av hennes religionsuppfattning; det är omöjligt att säga vad som har föregått vad. I denna framställning förefaller det emellertid mest lämpligt att framställa religionsuppfattningen som en konsekvens av gudsbilden.

Weil tillmäter alla religioner ett sanningsvärde i den mån de innehåller och ger uttryck åt tanken på den icke allsmäktige guden. En gräns går alltså mellan de religioner som förstått Guds riktiga väsen och de som inte gjort det. En annan gräns går inom religionen själv, nämligen mellan mystiker och andra. Mystiker är de som förstått verklighetens väsen och att detta väsen är *det* som ligger bakom det omedelbart förnumna.⁹⁷

Weils religionsuppfattning grundar sig på en kritik av den gammaltestamentliga gudsbilden. Denna kritik medförde bland annat att hon kom att känna sympati för den grupp av religionsutövare som levde i södra Frankrike på 1100- och 1200-talet, *katarerna* eller ibland *albigen- serna*. Dessa drabbades av den katolska kyrkans *anathema sit*⁹⁸ och betraktades som kättare fastän de, enligt Weil, gav uttryck åt en sann religiositet. Dessutom ägde de en gudsbild som talade om Guds frånvaro och fördolda närvaro. Denna Gud hade inget samband med materien utan var endast en kärlekens och det godas Gud. För katarerna var materien något absolut ont, till skillnad från för Weil, som menar att den endast är ond för den som uppfattade materien på så vis.

Följande citat får tjänstgöra som en sammanfattning av Weils religionsuppfattning:

De religioner, som förstått denna självförnekelse, detta frivilliga tillbakaträdande, denna medvetna självutplåning från Guds sida, hans skenbara frånvaro och hans hemliga närvaro här på jorden, utgör den sanna religio-

nen, den stora Uppenbarelsens tolkning på olika språk. De religioner, som framställer gudomen såsom utövande sin makt överallt, där den kan göra det, är falska. Om också monoteistiska är de hedniska.

AD 151⁹⁹ (VG 108)

Min sammanfattning av Weils kriterier för vad som skall gälla som sann religion ser ut som följer:

1. En omtolkning av innebörden i "allsmäktig". Gud avstår från sin möjlighet till makt, han drar sig tillbaka och råder inte överallt där han kan om han så önskar. Gud är i yttre avseende frånvarande, men hemlignetsfullt närvarande.
2. Att älska sin nästa. Denna kärlek innebär att människan drar sig tillbaka, avstår från egenmäktiga anspråk för att ge utrymme åt andra människor. Det förnämsta uttrycket för kärleken till nästan är den situation då en människa med rent medlidande älskar en människa drabbad av "le malheur". Genom denna kärlek återupprättas den olycklige.
3. Att älska världsordningen och acceptera den nödvändighet som naturlagarna och den själlösa materien utgör och att i naturens ordning och mekanik se en förebild för mänsklig lydnad. Att acceptera och utvärda förekomsten av "le malheur" som tillvarons gåtfulla inslag.
4. Att förmå skilja mellan "religion" som historisk företeelse och den "sanna religionen" som omfattar en insikt i verklighetens rätta natur. Det sanna ligger bakom det omedelbart givna och utgörs av det för alla tider förenande. Den sanna religionen står endast i förbindelse med det absolut goda och innehåller de kort angivna dragen under punkterna 1, 2 och 3. Religion sammanfaller med mystik eftersom den personliga erfarenheten och insikten i gudomen konstituerar en människas religiositet.

etik

Det radioföredrag Simone Weil höll för den franska motståndsrörelsen i London — nu utgivet med titeln *L'enracinement*, (*Att slå rot*), — är ett slags handlingsprogram. Weil framställer här sin uppfattning om människans då rådande situation. Den övergripande tanken är att människan och hela den nuvarande civilisationen befinner sig i ett tillstånd av rotlöshet, det franska verbet är "déraciner".¹⁰⁰ Med detta bokens nyckelbegrepp antyds att människan förlorat sin hemvist i samhälle och kultur samt mist sin relation till traditionen, familjen och arbetet. Att på detta vis förlora sitt rotfäste är detsamma

som att drabbas av "le malheur".¹⁰¹ Människan tar skada till kropp och själ om hon inte ingår i en gemenskap av värden vilka t ex kultur, historia, religion och fosterlandskärlek kan tillhandahålla.

I E anger Weil ett program för hur människans förlorade relation till dessa ting ska kunna återställas. På särskilt två områden menar hon att en insats krävs, inom jordbruksarbetets och bildningens område. Jordbruksarbete är för Weil ett arbete med andlig betydelse eftersom det sätter människan i en omedelbar kontakt med världsordningen.¹⁰² Denna uppfattning var för övrigt en anledning till att hon önskade arbeta på Thibons vingård i Ardèche. Den kontakt med världsordningen som etableras i jordbruksarbetet är att likna vid den kontakt som sökes i bönen med det gudomliga. Ifråga om bildning och kunskapsmeddelelse bör också de syfta till att väcka medvetandet om världsalltets skönhet. Kunskap, oberoende av sammanhang, skall medföra att människan förs närmare sanningen, och sanningen är detsamma som verkligheten.¹⁰³ En kultur bör bygga på arbetets andliga värde,¹⁰⁴ kärlek till världsordningen och en längtan efter sanning.

Weil ger i E många konkreta anvisningar på hur hon tänker sig att framför allt Frankrikes folk skall återges sitt rotfäste och sin andliga värdighet. Dessa anvisningar skulle det föra för långt att gå in på här. Men det bör poängteras att den framställning Weil ger av människans rotlöshet är en framställning i ett vidare perspektiv av hennes uppfattning av "le malheur". "Le malheur" är att likna vid en parasit som förtär och förstör kulturens och människans andlighet. E är alltså ett samlat uttryck för tanken på den konkreta och faktiska konsekvens som följer av att rotlöshet drabbar en nation och ett folk. Denna situation är ett uppförstorande av den enskildes lidande. Rotlösheten refererar dels till en social situation, dels till en andlig belägenhet som följd av denna sociala situation.¹⁰⁵

Som program för hur Frankrike skall botas från sin rotlöshet anger Weil ungefärligen detsamma som hon i andra sammanhang anger för hur en andlig människa bör vara. Det bör m a o inte råda någon motsättning mellan den enskildes egenskaper och ideal och samhällets. Samhället kan blott återuppbyggas genom att varje enskild i sitt eget liv söker sanning och godhet. Sammanfattningsvis: samhället och individen skall vara inriktade på det goda, undvika kompensationer om "le malheur" drabbar, älska världsordningen, samtycka till arbetet och döden. Samtycket innebär lydnad gentemot Gud vilket medför människans befrielse. Den religiösa åskådning Weil för egen del tillägnat sig, får i E en vid tillämpning och avslöjar att hon inte uppfattar sin religiösa erfarenhet som subjektiv och begränsad till henne själv.

Weils etik är en ideal individetik, som hon dock allmänt förverk-

ligad menar, skulle innebära en förändring av en hel civilisation. Den analys Weil gör av människans situation är inriktad på att klargöra den ömsesidiga relation som råder mellan andlig fattigdom och rotlöshet. Alla direkt konkreta insatser är egentligen verkningslösa om inte rotlösheten först har åtgärdats genom människans andliga förändring.

kunskapstillägnelse

Människan möter en redan ordnad värld. I både den empiriska och i den övernaturliga världen råder nödvändighet,¹⁰⁶ fastän av olika slag. Denna nödvändighet består av ett lagbundet samband mellan alla ting och skeenden. Kunskapen om yttrevärlden tillförs oss via sensationerna vilka trycks på oss, eller som vi genomgår.¹⁰⁷ Människan är i händerna på denna yttre värld som träffar henne oavbrutet oberoende av hennes vilja. Människan föreställer sig verkligheten på grundval av de sensationer hon utväljer, tolkar, och därmed tillägnar hon sig ett begränsat perspektiv. Människan kan inte påverka sin yttrevärld eftersom den är determinerad och oberoende av henne. Däremot kan hon påverka sitt eget förhållande till yttrevärlden då detta beror på hennes tolkning, perspektiv och inställning,¹⁰⁸ vilket bl a uttryckes genom verbet "lire", *att läsa*.

Kontakten och kunskapen om yttrevärlden förmedlas via kroppen genom arbete och via sinnesförmimmelserna. Att det verkligen är nödvändigheten människan erfar vet hon om hon förnimmer smärta; då har människan en sann kontakt.¹⁰⁹ Kontakten är illusorisk om livet erfars som lättsamt och bekvämt. Nödvändigheten, kan enligt Weil på grund av sin mekanik och lagbundenhet, aldrig erfaras annat än som hård och obarmhärtig. Vi vet, genom den smärta som kontakten med yttrevärlden förorsakar oss, att det verkligen är nödvändigheten och inte vår egen begränsade tolkning av densamma.

Det vi möter i kontakt med yttrevärlden är det tillfälliga, medan de egentliga objekten är de universella.¹¹⁰ Weil är emellertid inte begreppsrealist i samma mening som Platon utan inskränker sig till att mena att det finns absoluta begrepp som renhet, skönhet, sanning och godhet. Om dessa begrepp får vi kunskap genom uppmärksamhet, intuition och komtemplation. Det intuitiva begripandet utgör hos Weil både kunskapens grundval och metoden för tillägnandet. All sann kunskapstillägnelse bör syfta till ett avtäckande av verkligheten och ett gripande av dess sanna struktur och väsen. Kunskap är först och främst kunskap om verkligheten, och denna kunskap är total då människan uppfattar verkligheten utifrån Guds perspektiv.¹¹¹ Människans eget

perspektiv är begränsat och kan endast utvidgas i de mentala akter som beskrivs med hjälp av begreppen uppmärksamhet och intuition.

Perspektivet är alltså Guds och i det perspektivet faller alla begrepp, värderingar och uppfattningar på rätt plats. Men Guds perspektiv är djupast sett inget perspektiv, utan avsaknad av ett sådant. "Frånvaro" är ett för Weil typiskt uttryckssätt. Frånvaro av något innebär något positivt. Guds frånvaro innebär möjlig närvaro¹¹² och i detta fall innebär frånvaro av perspektiv en möjlighet till ett allomfattande begripande. Tanken påminner om den fenomenologiska "epochén" som antas innebära att ett skeende i medvetandet kan studeras helt förutsättningslöst.

Weil nöjer sig inte med att säga att vår inkompleta verklighetsuppfattning medför begreppsförvirring. Hon till och med anser att vår vilseledda belägenhet är beroende av missförstånd om vad som är medel och om vad som är mål.¹¹³ Att inte räkna med den övernaturliga sfären medför att vi betraktar oss själva, felaktigt, som ändamål. Detta missförstånd innebär att det som egentligen är nödvändigt, dvs utan avsikt och mening, betraktas som om det ägde en avsikt. Vi lever i föreställningen att tillvaron för vår skull tillhandahåller en mening och avsikt då den i själva verket är lagbunden och därför avsiktslös. Weil framställer alltså inte som Protagoras människan som alltings mått, utan hon gör Gud till alltings mått.

Weil har kommit att omfatta uppfattningen, fastän hon inte direkt formulerar det så, att den mystiska upplevelsen är människans väg till ett riktigt begripande av verkligheten. I den mystiska upplevelsen tillägnar sig människan Guds perspektiv och besitter därmed den rätta och fullständiga kunskapen. Den som har lämnat kategorierna tid och rum upphör att se på verkligheten i enlighet med dessa begränsade begrepp.

Weil uttrycker hela den nu refererade tankegången på ytterligare ett vis genom sitt originella begrepp "lecture", *läsning*. Världen, skriver Weil, är en text som innehåller många meningar. Dessa meningar avvinns genom läsning,¹¹⁴ dvs det sätt på vilket vi tolkar våra erfarenheter och sinnesförnimmelser. Om vi t ex gör eller begår ett fel bottnar inte felet i våra handlingar så mycket som i det att vi har läst verkligheten fel; en felaktig läsning medför en felaktig handling.

Begreppet läsning tillämpar Weil även på vårt förhållande till andra människor. I andra människor läser vi in våra egna önskemål och hur vi vill att andra ska te sig. Vi ser till människans yttre och tillfälliga egenskaper istället för att koncentrera blicken på hennes helighet. Det heliga hos en människa är inte hennes personlighet — vilket Weil menar att personalismen felaktigt hävdade — utan det faktum att den

människan är just den hon är och ingen annan. För att markera sin motsättning till personalismen definierar Weil det heliga hos en människa som det icke-personliga.¹¹⁵ Detta icke-personliga är förenande för alla människor. Läsning av verkligheten och av vår nästa innebär om den är sann, att vi lämnar den del av verkligheten bakom oss som är behäftad med misstag och villfarelse och närmar oss den sanna verkligheten. Det sanna är det universella, det oriktiga det tillfälliga.

Höjdpunkten i en människas tolkningsprocess är "non-lecture",¹¹⁶ *avsaknad av läsning*, vilket innebär att människan har passerat alla de möjliga läsningar som hennes begränsade perspektiv av tillvaron har tillhandahållit och nått fram till ett slags identitet med verkligheten. Det råder inte längre någon skillnad mellan vad verklighet faktiskt är och vad människan läser, hon läser inte längre, lika har blivit lika.

Weil gör, som påpekats, åtskillnad mellan existens och verklighet. Då en människa inte längre läser har hon förmått uppfatta distinktionen existens-verklighet, eftersom hon har tillägnat sig verkligheten. Människan tillmäter inte längre existensen värdet "verklighet". Därmed ser vi att begreppet läsning är ännu ett av Weils många begrepp för att uttrycka och beskriva det tillstånd då människan själv är fylld av verklighet genom att hon har bibringats den rätta uppfattningen av verkligheten.

Alla dessa Weils uttryckssätt kan sägas utgöra variationer på ett tema eftersom de utifrån skilda utgångspunkter alla tjänar att leda människan fram till en rätt kunskap. Den rätta kunskapen erhålles fullständigt i den mystiska upplevelsen. De olika begreppens kulmen är således den mystiska upplevelsen eftersom denna slutgiltigt kröner begreppen och försätter människan i alla riktiga tillstånd, eller med Weils terminologi, frånvaro av tillstånd. Människan besitter full kunskap då det mellan henne och verkligheten råder symmetri.

ATT FÖRSTÅ SIMONE WEIL

Eftersom presentationen av Simone Weil många gånger möts med en oförstående reaktion finner jag det påkallat att här ta upp några tankar och reflexioner.

Gunnel Vallquist skriver följande: "Simone Weil kräver en del av sina läsare. Först och främst måste man möta henne med en förutsättningslöshet som inte är alldeles vanlig i vårt kulturklimat . . . För att läsa Simone Weil krävs alltså en fördomsfri ärlighet och öppenhet, och detta är vad hon lägger in i ett av sina nyckelbegrepp: *uppmärksamhet*. Den innebär inte i första hand intellektuella utan moraliska

kvalifikationer. Uppmärksamheten är ett med *sanningens ande*, och sanningen är närhet till verkligheten, hurdan denna verklighet än är.

Simone Weil kan vid ett ytligt studium vara lätt att missförstå, framför allt när hon vänder sig mot sådant som är honnörsbegrepp för flertalet moderna människor och tvärtom förespråkar värden som för nutidsmänniskan har negativa förtecken".¹¹⁷

Gustave Thibon ger i ett förord uttryck för en liknande uppfattning då han skriver att Weils material mer handlar om ett livssätt än om en filosofi. Weils omsorg gällde mer att framställa förhållandet mellan skaparen och det skapade, än att framställa en systematisk filosofi.¹¹⁸

Pétrement redogör för Weils egen uppfattning sådan hon uppfattas ha nedtecknat den i *Cahiers du Sud*: "Enligt henne kan det bara finnas två slag av filosofer: å ena sidan systemfilosoferna, å den andra de som anknyter till den platonska traditionen och som i sitt sökande är orienterade mot frälsningen. Det är dessa senare som verkligen kan tänka. I Simones ögon är de till och med de enda som förtjänar att betecknas som tankens mästare".¹¹⁹

De citat jag här har dragit fram uppvisar alla en och samma tendens ifråga om förståelsen av Simone Weil. Weil förstås bäst utifrån sin uppfattning av filosofin som ett hjälpmedel för människan att uppnå frälsning. Weils primära mål med sin filosofi är att finna begrepp och uttryck för hur kontakten med Gud etableras och för hur verkligheten bör begripas. I denna ambition har hon åsidosatt vissa krav som möjligen några önskar ställa. Hennes intresse upptas inte av systematik, precisering och definition i den vanligen omfattade filosofiska meningen.

Gunnel Vallquist skriver att Weil vid ett ytligt studium kan vara lätt att missförstå. Ja, i två avseenden: dels på grund av frånvaron av systematik och dels därför att hennes livsåskådning av många upplevs som främmande och otillgänglig. Men i båda fallen tror jag att dessa uppfattningar är grundade i en aningslöshet ifråga om vad Weil primärt önskar förmedla.

Flera gånger har jag mött uppfattningen att Weil är svår att inplacera i en filosofisk tradition, bl a skriver Peter Winch detta i sin inledning till den engelska översättningen¹²⁰ av *Leçons de philosophie*. Detta kan i och för sig vara riktigt om man menar att Weil inte låter sig inplaceras i vare sig en analytisk eller fenomenologisk tradition.

Men frågan är fortfarande olöst om det verkligen är så att Weil inte låter sig inplaceras i någon tradition, såsom en i raden av många som funderat över människans väsen, verklighetens beskaffenhet, tidens betydelse och innebörden i det övernaturliga. Och Weil varken skriver eller lever i ett vakuum. Hon har mottagit viktiga impulser från sådana

tänkare som Platon, Descartes, Spinoza, Kant och Husserl. Hon har genomgått en grundlig filosofisk skolning och när hon belyser sina egna ståndpunkter gör hon det, om än relativt sparsamt, med andra filosofers.

Eftersom Weils material i huvudsak är posthumt utgivet är det inte redigerat och bearbetat av henne själv, därav det, vid första anblicken, splittrade och obearbetade intrycket. Detta intryck förts vid ett mer noggrant och seriöst studium, och det är möjligt att ur hennes material konstruera en helhetsbild.

Den filosofi Weil alltså ger uttryck åt grundar sig inte på logisk analys utan på en framställning med den mystiska upplevelsen som grundval och utgångspunkt. Med en sådan utgångspunkt uppstår lätt brister, motsägelser och oklarheter eftersom Weil främst uttrycker en personlig erfarenhet som inte alla delar och kanske inte heller känner sympati inför, och därför avfärdar som obegriplig. Men att vid studiet av Simone Weils material stanna vid detta vore att missförstå hennes intentioner, vilka sammanfattningsvis uttrycks med följande ord: filosofi är inte att tillägna sig kunskaper utan en själens förändring.¹²¹ Har man denna målsättning för ögonen bleknar vissa svårigheter och istället framträder, mer pregnant, budskapet i Weils texter.

Weils begreppsapparat kan också förefalla obegriplig om den inte ses i samband med denna större målsättning för hennes filosofi. Dessutom är det troligtvis ogörligt att rycka loss ett begrepp och försöka förstå det isolerat från det övriga begreppsliga sammanhanget. Ett begrepp sådant som "*la création*", *avskapelsen*, torde vara omöjligt att förstå om det inte förbinds med Weils gudsbild och uppfattning av människans jag.

Weil har grundat sin filosofi på sin personliga mystiska erfarenhet, och denna erfarenhet betraktar hon inte som subjektiv. I och med denna mystiska upplevelse inriktas alla hennes ambitioner på att uttrycka denna och indirekt ge skäl för dess objektivitet. Min tes och avhandlingens centrala tanke är därför, att Simone Weil endast kan rätt förstås utifrån hennes mystiska upplevelse och den betydelse denna fick i hennes fortsatta liv och tänkande. Betraktas hennes filosofi isolerad från den mystiska upplevelsen vore det som att studera Descartes men negligera hans jag-uppfattning.

Vare sig man tror på möjligheten av en mystisk upplevelse eller inte för egen del, bör man vid studiet av Simone Weil acceptera hennes påstående om en sådan upplevelse. Tas den mystiska upplevelsen till utgångspunkt ökar vår möjlighet till förståelse, och de olika pusselbitarna, begreppen, faller mer naturligt på plats som en indirekt följd av denna upplevelse.

II

Forskningsöversikt och material

FORSKNINGSÖVERSIKT

Följande redogörelse för forskningen kring Simone Weil gör inga anspråk på att vara fullständig. Jag vill bara i korthet rikta uppmärksamheten på några verk som jag funnit viktiga. Innan jag tar itu med den uppgiften ägnar jag dock några ord åt vad som utgivits på svenska. För en mer komplett förteckning över vad som finns att tillgå på detta språk hänvisas till bibliografin. Och för den som är intresserad av en mer fullständig redogörelse för det internationella forskningsutbudet hänvisas till en bibliografi av J. P. Little.¹

översättningar till svenska

1953 kom den allra första översättningen av Simone Weil. Den lilla meditationen "A propos du 'Pater' ", som ingår i *Attente de Dieu*, översattes av Margit Wijk. Översättningen publicerades i *Vår Lösen* där den heter "En meditation över 'Fader Vår' ". Till denna översättning fogade Margit Wijk en efterskrift.

Den första svenska artikeln om Weil torde vara Margit Abenius' "Simone Weil", publicerad i *Bonniers Litterära Magasin*, 1951.

På franska föreligger Simone Weils material samlat och utgivet i 19 originalvolym. Mot dessa 19 volymer står 4 volymer på svenska, varav en inte har någon direkt motsvarighet i någon fransk förlaga.

1954 publicerades *Tyngden och nåden*. Margit Abenius står för översättningen och har också skrivit en längre initierad introduktion.

1955 kom *Att slå rot* i översättning av Gunnel Vallquist, som även har skrivit den korta introduktionen.

1957 kom *Väntan på Gud* i översättning av Karin Stolpe, som också har skrivit ett förord.

1961 kom *Personen och det heliga*, också den i översättning av Karin Stolpe. Margit Abenius har skrivit förordet och står även för bokens urval. Denna svenska utgåva äger inte någon direkt fransk motsvarighet. Den svenska utgåvan består av uppsatser, essäer och brev samlade från några olika franska förlagor. Titeln är hämtad från den första

uppsatsen, "Personen och det heliga", som i den franska utgivningen ingår i *Écrits de Londres et dernières lettres*.

Biografen *Simone Weil* av Simone Pétrement kom i svensk översättning av Eva Alexandersson 1978. Förordet är skrivet av Gunnel Vallquist.

Under 1950-talet publicerades en mängd artiklar om Simone Weil och de svenska översättningarna recenserades litet varstans i dagspressen. Från och med början av 1960-talet är det relativt tyst, men i och med Pétrements biografi skrivs ytterligare en rad artiklar och recensioner.

fransk- och engelskspråkiga versioner av Simone Weils verk

La Pesanteur et la Grâce, 1947, är det först publicerade materialet av Simone Weil. Denna bok är redigerad av Gustave Thibon som också har valt bokens titel och i boken ingående rubriker. Denna bok är egentligen ett sammandrag av det som senare utkom under beteckningen *Cahiers I, II, III*. Den förstnämnda boken utkom alltså först fyra år efter Simone Weils död. Därefter kom i en jämn ström *L'enracinement*, 1949, *Attente de Dieu* och *La connaissance surnaturelle* 1950. År 1951 kom *Cahiers I*, 1953 *Cahiers II* och slutligen 1956 *Cahiers III*. De övriga böcker som idag finns, har utgivits fortlöpande fram till 1968, då den sista utkom, *Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de Paul Valéry*.

Gravity and Grace, 1952, är den första engelska översättningen. De engelska utgåvorna stämmer inte alltid överens med de franska originalen ifråga om sammanställning och rubriker. Detta gäller bl a *La connaissance surnaturelle* som på engelska kallas *First and Last Notebooks*, 1970. *Attente de Dieu* kallas varierande för *Waiting on God*, 1951, och *Waiting for God. Gateway to God*, 1974, äger ingen motsvarighet i någon fransk förlaga, utan består av material hämtat från olika franska volymer.

The Notebooks of Simone Weil, 1956, är en översättning av *Cahiers I, II* och *III* och föreligger på engelska i två volymer.

Sir Richard Rees och Arthur Wills är de två främsta översättarna av Simone Weils material.

utländsk litteratur om Simone Weil

Den första biografien skrevs av Simone Weils båda goda vänner Père Perrin och Gustave Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, 1952. Denna bok öppnade dörrarna för den strida ström av böcker som nu kom att följa. Den första större framställningen var *Introduction au message de Simone Weil* från 1954 av Marie-Magdeleine Davy. Denna bok studerar både Simone Weils religiösa utveckling och hennes begreppsvärld. Den andra tunga boken i detta första skede var *L'Expérience vécue de Simone Weil, avec de nombreux inédits*, 1957, av Jacques Cabaud. Ytterligare en annan bra framställning utgörs av *Philosophie mystique de Simone Weil*, 1960, av Gaston Kempfner.

Utöver dessa nu nämnda har det kommit ut ett flertal olika framställningar med liknande ämnesval, men också sådana som koncentrerar sig på Weils sociala och politiska engagemang. Trots detta framstår den religiösa erfarenheten som det som tilldragit sig störst uppmärksamhet, åtminstone om man ser på den föreliggande litteraturen om Simone Weil. Detta förvånar inte eftersom merparten av Simone Weils texter behandlar religiösa frågor och därmed sammanhängande problem. Dessutom var det denna sida hos Weil som väckte störst intresse efter hennes död, eftersom få tidigare riktigt känt till innebörden i och betydelsen av hennes religiösa erfarenhet, som ju också framstår som det mest originella hos henne.

Precis som i Sverige förefaller det ha varit tämligen låg aktivitet i Frankrike och England under 1960-talet, åtminstone vad gäller publikationer. 1967 kom en liten men läsvärd bok av Michel Narcy som berör min egen intresseinriktning: *Malheur et beauté du monde*. En mer inträngande analys gör Roger Woolger i sin avhandling från 1971, *Simone Weils philosophy of spiritual life*. Han har också skrivit artikeln "Against imagination: the Via Negativa of Simone Weil", 1973. Weil placeras här in i en mystisk tradition och Woolger gör jämförelser mellan Weil, Mäster Eckehart och författaren till *The cloud of unknowing*.

1971 kom den hitintills bästa översiktliga framställningen av Simone Weils tänkande — *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil* av Miklos Vetö. Denna översikt är egentligen ett sammandrag av hans doktorsavhandling *The ethics of Simone Weil*, 1964. Vetö ställer begreppet "la décréation" i centrum och utgår ifrån detta i sin förståelse av Simone Weil. Vetö poängterar Weils beroende av den platonska filosofin och menar att hennes religiösa tänkande är en syntes av kristna och grekiska föreställningar.

La pensée philosophique et sociale de Simone Weil kom 1976, och

är en doktorsavhandling av Luce Blech-Lidolf de St-Louis. Denna avhandling ger först ett imponerande intryck på grund av sitt omfång och nära nog fullständiga framställning av Weils begreppsvärld. Denna ambition har, åtminstone i detta fall, tyvärr medfört att framställningen är föga upplysande. Genom försöket att täcka allt förlorar Blech-Lidolf det problematiska hos Simone Weil.

1974 utkom en samlingsvolym med titel *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*. Peter Winch, den kände engelske filosofen, har skrivit ett av bidragen. Han har även skrivit en längre och intressant inledning till den engelska översättningen av *Leçons de philosophie*, 1959, *Lectures on philosophy*, 1978.

Utöver de biografier som inledningsvis nämndes vill jag även rikta blickarna på en tysk biografi av Angelica Krogmann, *Simone Weil*, 1970. Naturligtvis bör den inledningsvis apostroferade biografien av Simone Pétrement nämnas även här, *La vie de Simone Weil*, 1973.

Simone Weil ou la haine de soi, 1978, av Paul Giniewski, är såvitt jag vet den enda större bok som ställer sig kritisk till Simone Weil. Han diskuterar Weils inställning till judendomen och uppfattar hennes jag-föreställning som något livsfientligt.

Ett genomgående drag i flera av de böcker och artiklar jag läst är eljest tendensen att okritiskt acceptera Simone Weils liv, person och tänkande. Detta är kanske orsaken till att många av publikationerna framstår som tama och något blodfattiga.

Framställningarna hos Miklos Vetö och Roger Woolger uppfattar jag som de två mest värdefulla bidragen. De finner problem och svårigheter samt försöker sätta Weil i relation till ett betydande större sammanhang.

Den första tidens diskussion och intresse kretsade främst kring frågan varför Weil ej låtit döpa sig och om hon trots detta kunde uppfattas som kristen. En sådan fråga har måhända större aktualitet i en katolsk miljö än i vår egen, ty tendensen var att underordna det särskilda hos Weil som mindre angeläget i förhållande till det religiösa hos henne, som man kände igen i sin egen kristna tro. Weil användes tacksamt av mindre konservativa katoliker och framställdes som en förebild för hur en religiös människa kan vara och tänka i vår tid. Denna tendens har funnits också i Sverige. Detta tycker jag mig ha förnummit då jag hört människor framhålla Weil som originell främst på grund av att hon inte lät döpa sig och att detta skulle kunna utgöra en tröst för s k sökande människor. Det finns ju så mycket att lägga till i frågan varför hon inte lät döpa sig. En hel teologi ligger förborgad i hennes ställningstagande. Dopfrågan har bl a att göra med hennes kritiska inställning till kyrkan² och hennes annorlunda uppfattning av Gud.

Bilden av Simone Weil behöver byggas ut och nyanseras. I denna önskan bör hela tiden beaktas, att Simone Weil, trots den avsevärda mognad hon uppnådde under sin korta levnad, ändå inte kan betraktas som en färdigutvecklad tänkare. Med detta menar jag inte att hennes religiösa erfarenhet och mystiska upplevelse inte skulle vara tillräckligt mogen eller utvecklad. Detta kan vi givetvis inte veta någonting om eftersom vi inte vet vad som skulle skett med henne om hon levt vidare. Jag menar endast, att Weil träder oss till mötes i ett material som inte hunnit bli tillrättat och bearbetat av henne själv. I det sammanhanget uppkommer också frågan om hennes avsikt med sitt material, om det var tänkt för publicering eller ej, men till den frågan återkommer jag.

MATERIALETS NATUR

Av alla de böcker som idag finns tillgängliga publicerades inte någon under Simone Weils livstid. Däremot lät hon under sin levnad publicera artiklar och essäer i skilda tidskrifter.

Omkring 1950 inleddes utgivningen av Simone Weils texter och det mesta finns nu att tillgå i tryck. På Bibliothèque Nationale i Paris finns arkiverade några ännu opublicerade brev, men de är självklart tillgängliga för den som gör sig besväret att åka dit.

Den första publikationen var, som redan nämnts, *La Pesanteur et la Grâce* (PG). Denna bok rönt stor uppmärksamhet, och därför kom efterhand *Cahiers I, II, III* (C I, II, III) att publiceras. C I, II, III är den fullständiga och oredigerade förlagan till PG. Indelning och rubriksättning i PG är ett verk av Gustave Thibon. De rubriker han satt och den indelning han företagit kan diskuteras — materialets indelning är långt ifrån självklar. Men Thibons främsta ambition var säkerligen att inom ett begränsat omfång så långt möjligt ge en samlad och överskådlig bild av Weils tänkande, samt att göra texten mer lättillgänglig genom att fokusera hennes begrepp med belysande rubriker.

Denna pedagogiska inställning har troligen präglat också andra utgivare. Böckernas innehåll har sammanställts på grund av närhet i tid och/eller närhet i tanke och ämne.

Fram till omkring 1938 skrev Weil mest om sociala och politiska frågor. Därefter vidtar vad som något otillfredsställande kan benämnas ett "religiöst författarskap", baserat på personlig erfarenhet och filosofisk reflexion. Boktitlarna är valda efter vad utgivarna troligtvis har

menat vara innehålllets huvudtanke, och sammanställningen präglas, som sagt, av likhet i ämnesbehandling. Bortsett från *L'enracinement*, E, är inga av de övriga böckerna s k vanliga böcker. E är egentligen ett radioföredrag som Weil hållit för den franska motståndsrörelsen i London 1942. Texten, som omfattar cirka 250 sidor, är en fortlöpande framställning till skillnad från den i de övriga böckerna, vilka består av hopsamlade essäer och uppsatser.

Attente de Dieu (AD) innehåller i huvudsak en brevväxling mellan Père Perrin och Simone Weil. Utöver denna brevväxling innehåller AD de väsentliga essäerna om Guds kärlek och "le malheur". AD utgör, åtminstone med tanke på mina syften, ryggraden i Weils samlade produktion. Läsaren får för det första ta del av hennes andliga utveckling och hennes synpunkter på densamma, och för det andra möter läsaren i samlad och pregnant form Weils grundläggande tankar angående "le malheur".

I den första utgåvan av AD återfinns Père Perrins brevsvvar, något som saknas i senare och översatta utgåvor. Breven från Weil är skrivna i Marseille och Casablanca i samband med hennes avresa till New York i maj 1942.

Père Perrin är den förste som får stifta närmare bekantskap med Weils religiösa värld. Han och Joë Bousquet, som också mottar ett brev om Weils religiösa utveckling, är de första som får läsa om hennes mystiska upplevelser.

PG är som nämnts utdrag ur C I, II, III, vilka tillsammans med *La connaissance surnaturelle* (CS) utgör Simone Weils dagboksmaterial. Enligt utgivaren av C I, II, III har dessa tillkommit från 1940 fram till tiden innan avresan till New York 1942. Thibon lämnar samma uppgift i inledningen till PG.³ Enligt samma utgivare skulle detta material inte ha varit avsett för utgivning. Detta påstående kan diskuteras. Kanhända var materialet sådant det förelåg inte avsett för publikation, men om Weil givits tid att bearbeta det avsåg hon troligen att publicera delar, utdrag eller essäer på basis av C I, II, III och CS.

I ett brev till Jean Wahl 1942 berättar Weil, att eftersom hon inte har tid att sätta sig ned och mer ordentligt skriva om vad som upptar hennes tankar, har hon beslutat sig för att fylla dagbok efter dagbok med hastigt nedskrivna tankar, utan ordning eller följd.⁴ Om denna lilla notis bör tolkas så att hon skulle önska en mer systematisk framställning med tanke på en eventuell publicering, är jag osäker om, eller att hon enbart, om hon haft tid, för egen del önskade sig en mer ordnad framställning. Men denna notis sammantagan med vetenskapen om att

Weil i andra sammanhang lät publicera sig gör troligt att hon också så småningom önskade publicera sin tankar från C I, II, III och CS.

Merparten av C I, II, III har tillkommit under den viktiga tiden i Marseille. En fråga som osökt inställer sig är, varför Weil lämnar sitt dagboks-material till Thibon då hon för övrigt har sin andliga kontakt med Père Perrin och med honom utväxlar utomordentligt viktiga brev. Ett möjligt svar ligger i den skillnad som råder mellan AD och dagböckerna. Brevet i AD tar upp ämnen som möjligen ligger närmre till hands för en dominikan, frågor som bl a rör dop, sakrament och kyrkosyn. Dagböckernas innehåll är däremot mer skiftande och inte utslutande av andlig karaktär. Weil spanner här över ett vitt fält, alltifrån nordisk mytologi till reflektioner angående naturvetenskapens betydelse. Weil kan dessutom ha upplevt ett annat slags förtrogenhet med Thibon eftersom han, liksom hon själv, behärskade grekiska. Tillsammans kom de överens om att lära sig *Fader Vår* utantill på grekiska. Och till sist tänkte sig kanske Weil, om hon önskade att hennes material skulle bli publicerat, att Thibon var bättre skickad för, och hade större möjlighet att verkställa en tryckning och utgivning.

En annan fråga är varför inte Weil tog med sig sitt material till New York. Utan tvekan var det så att hon misstänkte att hon aldrig mer skulle återse Frankrike. Hon levde i en föreställning om sin snara förestående död.⁵

"Dagböcker" är för övrigt en något missvisande beteckning. Med "dagbok" tänker man sig vanligen en persons kommentar till och reflexioner över sitt vardagliga liv; människor hon möter, upplevelser som gör intryck, diskussioner som utspinner sig. Då det gäller Weils dagböcker är det en människas intellektuella och andliga värld vi möter. Här finns inte ett spår av hennes yttre, sociala livsföring. Detta är knappast någon tillfällighet. Simone Weil var, för egen del, likgiltig för den yttre miljön.

Dagböckerna kan sägas genomgå en spiralförmig utveckling. Weil tar upp en sak, kommenterar den, lämnar den därhän för att litet längre fram återkomma och återigen anknyta. Ibland är tankarna mer tentativa, ibland är de mer utvecklade och djupgående.

Som redan påpekats är dagböckerna ingen systematisk framställning. Men efterhand som mitt studium av Weils material har framskridit har dagböckernas innehåll allt tydligare framträtt och avsaknaden av yttre systematik är, för min del, inte längre något problem.

Dagboks-materialet är oredigerat och utgör därför råmaterial och ett första nedslag av en människas tankar. Dagböckerna saknar alltså den tillrättaläggande handen och eftertanken. Detta är alltid intressant och upplysande. Sanningen är som den är, utan utsmyckning och retusche-

ring. På grundval av dessa nu framförda synpunkter jämför jag, ifråga om betydelse för mitt arbete, C I, II, II och CS med AD. Dagböckerna utgör ett första avstamp. Ett väsentligt belägg för dagböckernas tyngd ligger i att det mesta som Weil här behandlar senare eller samtidigt vidareutvecklas på andra håll. Trots att Weil säkerligen vid en bearbetning av dagböckerna skulle ha rensat ut och omarbetat en del, ger ändå inte dagböckerna i sin nuvarande form intryck av att innehålla material som är onödigt.

La connaissance surnaturelle (CS) innehåller dagboksanteckningar från Simone Weils sista tid i New York och London. Dessa har utgivits under en helt annan titel än de övriga tre *Cahiers*. Titeln är ett verk av utgivaren som menar sig ha återfunnit detta uttryck många gånger bland dagboksaterialet.

Bland materialet hittades bl a den kända och gripande "Prologue" som nu står som inledning till CS. Riktigt vad denna "Prologue" går tillbaka till är osäkert, men att en stark upplevelse ligger till grund är utom allt tvivel.

"Prologue" är en liten kort beskrivning på knappa två sidor om hur en man, troligtvis att uppfatta som Kristus, kommer in i Simone Weils rum och säger till henne att falla på knä. Strax innan har Weil yttrat att hon inte är döpt. Mannen pratar, Weil lyssnar, och för en gångs skull återger hon den stämning som råder och läsaren ges ett spökligt och överkligt intryck. Helt plötsligt försvinner mannen. Weil försöker inte återfinna honom och tror att mannen kommit till henne av misstag. Samma tanke återkommer här, som i AD, att Gud av misstag har utvalt henne.⁶ De sista raderna andas bävan inför möjligheten, att hur otroligt det än verkar, denne man skulle älska henne.

Det finns mycket som talar för att denna upplevelse går tillbaka på en erfarenhet av mystisk karaktär och som Weil på detta vis givit en litterär utsmyckning. Det är mycket möjligt att Weil tänkt låta "Prologue" utgöra inledning till en längre text.

Någonstans har jag läst att denna "Prologue" skulle gå tillbaka på en kärleksupplevelse vars föremål skulle kunna vara Gustave Thibon. Det äger sin riktighet att "Prologue" blev nedtecknad efter det att Weil lärde känna Thibon. För min del låter jag frågan vara öppen eftersom jag inte tror mig om att få ett svar. Men jag avfärdar inte tanken som orimlig och otänkbar. Kanske kan man tänka sig att "Prologue" uttrycker en blandning av andliga och sinnliga element, där den sinnliga upplevelsen har hjälpt till att fördjupa den andliga.

Antagligen levde Simone Weil aldrig ut i erotisk kärlek. Men detta innebär inte att alla hennes erfarenheter är betingade av outlevd erotik,

eller att denna skulle utgöra en uttömmande förklaring till hennes andliga liv. Sådana aspekter kan vara viktiga att känna till för att förstå en människa, men de ger sällan mer än en delförklaring. Och även om "Prologue" delvis återger detta oförlösta drag hos Weil, är det inte desto mindre en djup och inträngande upplevelse hon här har gjort, och sedan nedtecknat.

Förutom "Prologue" står CS i överensstämmelse med C I, II, III. Det som sades angående dessa gäller således även för CS.

Écrits de Londres et dernières lettres (EL) är också den skriven under Weils sista tid. Essäerna är alla, utom en, skrivna i London, medan de väsentliga breven till Maurice Schumann är skrivna i New York. Innehållet i dessa brev står nära innehållet i dagböckerna — då jag i fortsättningen skriver "dagböckerna" avses både C I, II, III och CS.

Flera av essäerna har tidigare publicerats i tidskriften *La Table Ronde*. De flesta behandlar social-politiska ämnen.

Den för mina syften mest viktiga essän är "La personne et le sacré", vars utgångspunkt är en uppgörelse med den då inflytelserika personalismen, företrädd av Emmanuel Mounier. Gentemot Mounier utvecklar Weil tanken att det heliga hos en människa inte är hennes tillfälliga personliga och individuella uttryck, utan själva det faktum att hon är en människa.⁷ Med "människa" menar Weil det för alla gemensamma, dvs det oskapade och det goda.

Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (PSO) bör på grund av sitt innehåll sammanföras med AD, dagböckerna och delar av EL. De viktigaste essäerna är ur min synpunkt de som behandlar Gud och "le malheur", liksom brevet till Joë Bousquet, vilket är en förkortad och alternativ version av innehållet i "Autobiographie spirituelle", AD. PSO har fått sin titel efter den första ingående essän.

I ett brev till Déodat Roché, en av de ledande kring tidskriften *Cahiers du Sud*, uttrycker Weil sina sympatier för katarerna. Weil skriver bl a att denna sympati grundar sig på katarernas uppfattning angående Gamla Testamentet.⁸

Weil intresserar sig för katarernas gudsbild och deras mystik. Katarerna uppfattade Gud som om han inte hade något samröre med materien och därför inte heller ingrep i det lagbundna skeendet. Enligt Weil är denna gudsuppfattning den riktiga till skillnad från den gammaltestamentliga, som hon menar är en förvrängning. Den gammaltestamentliga guden är i Weils ögon en nyckfull herre som godtyckligt ingriper i den mänskliga tillvaron och styr människors öden. Men till denna diskussion återkommer jag mer utförligt längre fram.

Lettre à un religieux (LR) är ett långt brev tillställt Père Couturier i New York. Weils utgångspunkt är det "Tridentinska kyrkomötets katekes", vars innehåll hon inte alls känner sig besläktad med. Punkt för punkt går hon igenom vad hon finner svårt att acceptera inom det katolska dogmat. Dessa punkter menar hon står hindrande mellan henne och ett eventuellt inträde i kyrkan. Däremot känner hon sig hemma-stadd i det innehåll hon möter vid "läsning av Nya Testamentet, mystikerna, liturgin, när jag bevistar mässan".⁹

Till en och samma grupp hänför jag *La source grecque* (SG) och *Intuitions pré-chrétiennes* (IP). Dessa båda verk belyser Weils självständiga och i vissa fall egenartade tolkning av den grekiska filosofin sådan den är företrädd särskilt hos Platon och Herakleitos. Den mest uppskattade och välkända essän är "L'Iliade, ou le poème de la force", som ingår i SG. Denna publicerades för övrigt redan under Weils livstid i *Cahiers du Sud* under namnet Emile Novis. 1947 publicerades den ånyo i samma tidskrift men denna gång under Weils riktiga namn. Denna essä bör mer betraktas som en exponent för Weils livs- och världssyn än som ett uttryck för hennes kunskaper om den grekiska tankevärlden. Den är skriven mitt under kriget och kan därför också uppfattas som en analog beskrivning av den rådande krigssituationen.

Sur la Science (S) innehåller flera uppsatser och några brev, skrivna omkring 1935. Flera av uppsatserna behandlar Weils syn på hur naturvetenskap och matematik bör betraktas och vilken ställning som bör tillskrivas dem.

Den första uppsatsen "Science et perception dans Descartes" skrev Simone Weil 1929—30 för att erhålla "diplôme d'études supérieures".

Écrits historiques et politiques (EHP) är en rejäl tegelsten med ett otal artiklar, uppsatser och brev ordnade under de två rubrikerna "Histoire" och "Politique". Enligt min uppfattning bör denna lunta mer betraktas som ett tidstypiskt dokument än som en analys också tillämplig på dagens situation.

La condition ouvrière (CO) och *Oppression et liberté* (OL) består också de av uppsatser, artiklar och brev. Merparten av materialet behandlar social-politiska frågor. I OL ingår den uppskattade "Y a-t-il une doctrine marxiste?" och några få sidor "Fragments, Londres 1943".

I CO återfinns dagboksanteckningarna från fabriksåret, "Journal d'Usine (1934—1935)", och uppsatsen "Expérience de la vie d'usine (Marseille, 1941, 1942)".

Venise sauvée, tragédie en trois actes (V) publicerades första gången 1955. *Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de Paul Valéry'* (PV) publicerades 1968 och innehåller V men dessutom några av Weils dikter och ett brev från Paul Valéry.

Dikterna återger i poesins form några av Weils viktigare begrepp och tankar, inte minst gör dikten "La Necessité" detta.

Vad jag kan förstå är "Venise sauvée" ett skådespel som bygger på ett engelskt med motsvarande namn, "Venice rescued", av Thomas Otway, som levde på 1600-talet. Weil var ju bekant med de engelska 1600-talsförfattarna, enligt vad som sägs i AD.¹⁰ Huvudpersonerna Jaffier och Pierre nämner Weil då och då i sitt övriga material, särskilt dagböckerna.

J. P. Little har i en artikel om Albert Camus och Simone Weil behandlat detta lilla drama och skriver att skådespelets centrala tema, eller fråga, är vad som hånder en god och rättfärdig människa då denna kommer i kontakt med det onda.¹¹

Leçons de philosophie de Simone Weil (LP) betraktar jag som sekundärt material eftersom inte Weil själv har skrivit texterna. Weils elev, Anne Reynaud-Guérithault, har samlat sina anteckningar från Weils undervisning i filosofi vid flickläroverket i Roanne 1933—1934. Eftersom materialet består av anteckningar från en muntlig framställning kan absolut säkerhet inte råda om vad som verkligen har meddelats. Dessutom undervisar Weil i för henne förelagda ämnen, hennes uppgift är m a o inte att meddela sin egen filosofiska ståndpunkt.

Miklos Vetö behandlar LP som sekundärt och använder den inte i sin framställning av Weils tänkande. Peter Winch däremot, åtminstone att döma av inledningen till den engelska översättningen, behandlar den i paritet med Weils övriga texter. Winch analyserar bl a Weils uppfattning om "jaget", som han ställer i relation till den cartesianska uppfattningen. Weil ser "jaget" som drivkraften bakom människans handlingar och inte som en substans, som hos Descartes. "Jaget" i denna kontext har inga likheter med den uppfattning Weil senare gör sig till tolk för då "jaget" görs synonymt med det själviska hos människan.

Att Peter Winch behandlar LP mer seriöst än vad Miklos Vetö gör bottnar troligen i deras skilda intressen. Winch intresserar sig för en mer filosofisk problematik, vilket än mer markeras av den jämförelse han menar kan göras mellan Weil och Ludwig Wittgenstein (1889—1951). Vetö däremot intresserar sig i första hand för vad han benämner "den religiösa metafysiken" hos Weil.

URVALSPROBLEM OCH RELEVANS

Hur behandla ett sådant här mångskiftande material? Brev, essäer, artiklar, uppsatser, dagboksanteckningar, politiska program och filosofiska och teologiska spörsmål? Finns det någon sammanhållande länk eller bör varje kategori bedömas var för sig?

Den första, spontana, reaktionen är nog att var bit bör tas för sig. Men efterhand utkristalliseras en helhet och det visar sig möjligt att sammanföra tankegångar i för övrigt artsilt material.

Materialet utgör alltså inget problem? Jo, eftersom man är osäker om Weils intentioner vad gäller önskan om publicering samt den vikt hon tillmätte sitt skrivande. Om hon tänkte sig att hennes brev skulle publiceras är mer tveksamt, men antagligen föreställde hon sig att hennes essäer och dagboksanteckningar utgjorde något av värde för eftervärlden. Varför lämnade hon annars dagboksanteckningarna till Thibon? Eller varför skrev hon annars i AD, att hon önskar efterlämna ett vittnesbörd om sin visshet angående Guds närvaro i "le malheur"?¹²

Är det möjligt att i detta mångskiftande material finna en helhets-syn vad gäller Weils religiösa föreställningsvärld? Ja, Miklos Vetö har uppenbarligen lyckats göra det och övertygande genomfört en presentation utifrån begreppet "la décréation" i sin avhandling *The Ethics of Simone Weil* liksom i den mer komprimerade framställningen *La Metaphysique Religieuse de Simone Weil*. Jag delar Vetös uppfattning även om jag istället låter den mystiska upplevelsen utgöra den väsentliga utgångspunkten.

Trots att "la décréation" är ett nyckelbegrepp finner jag det tveksamt om man bör uppfatta begreppet som *det* centrala uttrycket för Weils helhetssyn. Som jag ser det, är Weils tolkning av lidandet det centrala momentet i hennes livsåskådning och för att göra hennes uppfattning av lidandet åtkomlig bör ej de mystiska upplevelserna negligeras, ej heller den utveckling som ledde fram till dessa. Det är ju just denna relation mellan Gud och lidandet som Weil önskar efterlämna ett vittnesbörd om. Och eftersom hennes tolkning av lidandet återkommer i många av hennes texter och där ges något så när analoga uttryck, faller det sig naturligt att hålla ihop materialet utifrån denna centrala tanke.

Särskild hänsyn bör möjligen tas till det material som inte har en angiven mottagare, jag tänker då på dagboksmaterialet. Men å andra sidan kommer delar av dagboksmaterialet igen i sammanhang där texten har en mottagare, det gäller tex essäerna om Gud och "le malheur". Detta gäller även flera av breven, som innehåller tankegångar

påminnande om dem i dagboksanteckningarna, se t ex breven till Père Perrin och Schumann, brevet till Bousquet och Père Couturier, dvs LR.

Dagböckerna framstår således som smedjan där Weils tankar stöps och formas för att i en annan kontext återkomma mer avrundade och tillgängliga. Utan Weils arbete med dagböckerna står frågan öppen om hon hade nått så långt i formuleringen av sin livsåskådning.

Den språkliga kvaliteten är genomgående hög. Prosan når emellanåt upp till poetiska höjdpunkter och Weil besitter en betydande stilistisk begåvning. På formuleringsplanet är tankegångarna som regel inte svåra att följa, även om deras innebörd kan vara svårtydd.

Framställningskonsten hos Weil, sedd som konstnärlig produkt, närmar sig den inom existentialismen i dess litterära utformning; att i prosans form framställa en filosofi. Denna filosofi vill inte enbart göra sig gripbar med det intellektuella språket eller teorin, utan tillgriper även emotiva medel för att väcka, engagera och appellera. En sådan filosofi kallas ofta en livsfilosofi. Weils framställning, liksom de frågor hon aktualiserar, gör att också hon bör betecknas som livsfilosof. Alternativt kan hennes livsåskådning betecknas som en mystikens filosofi.

Ett tillräckligt skäl för att klassificera materialet som mer filosofiskt än teologiskt ligger i att Weil inte ägnar så stor uppmärksamhet åt dogmatiska och konfessionella frågor. Men Weil är teolog i den meningen att hon vill lära känna Gud, som också är verkligheten, och vidarebefordra detta. Hon är filosof i den meningen att hon spanner över ett vidare fält än det vanliga teologiska. Hennes problemområden är omfångsrikare och intresset knyts till alla de frågor som rör människans liv här och nu, hur det bäst skall levas. I en annan mening är Weil varken teolog eller filosof, delvis av skäl som angavs då jag betecknade henne som livsfilosof. Weil önskar inte presentera en ny lära eller en ny filosofi. Hon skriver ur en egen och tvingande erfarenhet och utifrån detta bildas ett självständigt mönster. Hennes material vittnar om att hon i stor utsträckning skriver för sig själv, för att förstå och inse, för att för sig själv utreda och komma underfund med saker och ting. Hon arbetar sig prövande men med självförtroende framåt; en tveksam ansats, ibland en skönjbar osäkerhet som gör att materialet emellanåt har tentativ karaktär.

Den teologiska relevansen i Weils tänkande består i att hon utbildar nya begrepp på basis av traditionella frågeställningar, t ex teodicéproblematiken. Teodicéproblemet är i och för sig inte ett renodlat teologiskt problem utan formulerades första gången av Herakleitos (ca 540—480 f Kr), men uppfattas likafullt som en olöslig problematik

inom det kristna dogmat. Också för Weil tedde sig relationen mellan Guds kärlek och det oskyldiga lidandet som ett problem av akut karaktär. Som påpekats står lidandet i centrum för Weil och särskilt i denna formulering, som något för människan olösligt.

Vad som bör anses som värdefullt material för en undersökning beror naturligtvis på de problem denna avser att behandla.

Mitt intresse knyts till de fem sista åren av Weils liv, dvs de år som sammanfaller med hennes mystiska upplevelser och religiösa författarskap. Utgångspunkten för detta författarskap är den mystiska upplevelsen på hösten 1938. Mot bakgrund av denna upplevelse och detta intresse framträder genast några böcker som mer väsentliga än andra, nämligen AD, C I, II, III, CS, PSO, EL och i viss mån CO, SG och IP.

De övriga böckerna, vilka i huvudsak behandlar social-politiska ämnen, tar jag inte upp särskilt. Inte heller gör jag några mer väsentliga kommentarer till den interpretation av den grekiska filosofin och den platonska uppfattningen som finns i SG och IP.

Dagboksanteckningarna och essäerna från fabriksåret (i CO) kan förefalla relevanta eftersom Weils fabriksår hade betydelse för hennes religiösa utveckling och uppfattning. De är viktiga så tillvida att man här får en bild av hur Weil kände och tänkte, men samtidigt finns här, av uppenbara skäl, ingen anknytning mellan fabriksupplevelsen och hennes religiösa utveckling. Fabrikserfarenheten gjorde ju Weil cirka tre år före sin första religiösa erfarenhet. Hon hade med andra ord, då hon gjorde dessa anteckningar, ingen aning om den framtid hon gick till mötes.

Det kommer efterhand tydligt framgå, att mina viktigaste källor är dagböckerna, AD, PSO och EL.

EN JÄMFÖRELSE MED ANNAT MATERIAL

Simone Weil och Søren Kierkegaard

Skälet till att jag tar upp Kierkegaard (1813—1855) här, och inte i anslutning till Mäster Eckehart och Johannes av Korset, är att Kierkegaard inte, som de båda andra, direkt har påverkat Weil. Naturligtvis har Weil stiftat bekantskap med Kierkegaard i sin filosofiska utbildning, men hon nämner honom inte i exempelvis sina dagböcker. I fle-

ra avseenden står dock Weil nära Kierkegaard, särskilt då det handlar om intensiteten i det religiösa engagemanget.

De var båda ensamstående människor. De drevs av sanningslidelse och kom därför att bli skarpa kritiker av kollektivet och den rådande samhällsordningen. Kierkegaard kritiserar det kollektiva både som begrepp och samhällsföreteelse utifrån ett avståndstagande från den hegelianska historiefilosofin, medan Weil grundar sin kritik på den innebörd hon menar Platon givit sitt uttryck "det stora odjuret".

Båda är livsfilosofer och deras skrifter är på en och samma gång litterära guldgrubbor och utmaningar till engagemang och väckelse. De önskar upplysa och påverka, fastän standpunkten är att ingen människa kan överföra till en annan sanningen så att den åstadkommer omvändelse. Det är en handling som endast individen själv kan åstadkomma i samverkan med Guds fördolda närvaro i henne. Kierkegaard menar att människan bedrages, eller förföres, in i sanningen.¹⁴ Weil skriver visserligen, att människan kan äga en indirekt kärlek till det gudomliga, men Guds konkreta närvaro i en människa kan inte förmedlas annat än genom relationen mellan Gud och just den människan.

Kierkegaard arbetade metodiskt och hade för sitt författarskap en bestämd målsättning. Denna målsättning kände endast han själv till, och i detta är han lik Weil, ty om båda gäller, att deras omgivning inte var införstådd med vad som egentligen rörde sig i deras innersta. Kierkegaard svepte in sig i en gycklande attityd och förespeglade att kinden blossade fastän hjärtat blödde. Weil var inte lika driven, men också hon var förtegen.

Ifråga om sitt författarskap hade Weil inte, så som Kierkegaard, en uppgjord plan eller klar målsättning, kanske för att Weil ännu mer än Kierkegaard upplevde en akut tidsbrist — båda levde ju i en föreställning om sin nära förestående död. Dessutom splittrades Weils uppmärksamhet av yttre omständigheter, det pågående kriget och hennes vilja att få göra en konkret insats för den franska motståndsrörelsen. Men bådas författarskap är sprunget ur en personlig och djup religiös erfarenhet. Denna erfarenhet innebar att deras liv omskapades och inriktades mot ett mål annorlunda än de flestas.

De producerar en ofantlig mängd under en relativt kort tid, trots sviktande hälsa och bräcklig kropps-konstitution.

Kierkegaard kom att bli banbrytare för en filosofisk riktning som utövat inflytande långt utanför de egna leden, existentialismen. Kierkegaard föregrep denna riktnings många gånger paradoxala tänkesätt och begreppsvärld. Han blev den förste i denna tradition att hålla ihop filosofi och litterär verksamhet. Kombinationen av dessa båda verksamheter är naturligt för att framställa ett budskap som handlar om

individens konkreta situation. Sartre är den som framförallt tagit upp denna tråd och som i sitt författarskap vägrat skilja mellan filosofisk och litterär verksamhet. Weil uppvisar, utan att vare sig vara existentialist eller ha uttalat programmatiska åsikter, också denna förening mellan filosofisk och litterär verksamhet.

Då Kierkegaard beskriver den kristna tron gör han det medelst existentiella kategorier. För Kierkegaard fungerar tron och Kristi närvaro på upplevelseplanet. Begreppet "samtidighet" innebär bl a mötet mellan människan och Kristus.¹⁵ Om än Weil inte beskriver Kristi närvaro på detta sätt menar också hon att den gudomliga sanningen är historielös.

Naturligtvis finns det betydande och viktiga skillnader mellan Weil och Kierkegaard, många intressanta sådana för övrigt. I detta sammanhang har jag bara velat poängtera några förenande drag i livssituation, personlighet och vad gäller sambandet mellan filosofi och litterär verksamhet.

Simone Weil, Simone de Beauvoir och existentialismen

Simone de Beauvoir föddes 1908, alltså ett år före Simone Weil. De växte båda upp i en borgerlig miljö. De var kurskamrater på École Normale och på Sorbonne, båda två agregée i filosofi. Enligt de Beauvoirs uppgift i sina memoarer, kom de aldrig att bli goda vänner, om än försök till kontakt gjordes.¹⁶

Simone de Beauvoir växer upp i en familj där modern är praktiserande katolik och fadern religiöst ointresserad. Ända upp i tonåren omfattar Simone de Beauvoir katolicismen men inser efterhand att hennes tro inget betyder för hennes dagliga liv, beslut, önskningar och moraliska ståndpunkter. På Sorbonne lär hon känna Jean-Paul Sartre och därmed antar hennes liv en annan inriktning. De Beauvoir bryter med sin borgerliga miljö, vilket vid den tidpunkten uppfattades som något oerhört.

Simone Weil kan sägas gå rakt motsatt väg. Hon växer upp i en agnostisk familj men omfattar senare i livet den kristna tron. De erfarenheter Weil gör i samband med den kristna tron förändrar hennes begreppsvärld och avsätter litterära produkter.

Simone de Beauvoirs författarskap tar sin början i samband med mötet med agnostisk och ateistisk litteratur. Genom intellektuella erfarenheter och personliga möten ansluter hon sig till en ateistisk-existentialistisk uppfattning med vilken hon senare, tillsammans med

Sartre och Camus, kommit att starkt påverka franskt och europeiskt tänkande i såväl konst, litteratur, filosofi som politik.

Dessa två kvinnor har gått motsatta vägar men uppvisar ändå påfallande likheter. De var lidelsefulla naturer och deras andliga resning och integritet är betydande. Båda två är omutliga då det gäller att ta konsekvenserna av sina respektive livssyner. Men paradoxalt nog står de Beauvoir med sin ateistiska och pessimistiska livssyn för kärleken till livet, medan Weil med sin religiösa åskådning lägger en tyngdpunkt på döden och dödsögonblicket.

I brevet till Jean Wahl nämner Weil sin bekantskap med existentialismen¹⁷ och i sina dagböcker skriver hon att det råder släktskap mellan existentialisternas "Dasein" och hennes eget begrepp "lecture", *läsning*.¹⁸ Med existentialisterna menar hon här egentligen existentialfilosofen Heidegger, vars huvudverk *Sein und Zeit* utkom 1927. Utöver detta omnämmande och denna bekantskap bör Weil åtminstone ha följt sina studiekamraters, de Beauvoir och Sartre, utveckling och i stora drag känt till deras bärande tankar. Men att döma av samma brev till Jean Wahl, delade däremot inte Weil den existentialistiska uppfattningen, men hon redogör inte för de punkter på vilka hon menar sig ha en avvikande uppfattning. Existentialismen var ju heller inte en fullt utvecklad lära under 30-talet; Sartres viktigaste verk *L'Être et le Néant* kom inte förrän 1943.

Mellan Weil och vad som vid slutet av 30-talet var existentialism finns, då det gäller läropunkter, inga direkta beröringspunkter, utom möjligen vad Weil själv påstår om sitt begrepp "lecture". Däremot finns det likheter i lidelse och i behovet av att göra upp med äldre och stelnade uppfattningar, en stark känsla av otillfredsställelse med den omgivande miljöns värdesystem och dess avsaknad av patos för sanningen, vilka konsekvenser denna sanning än kunde få. Ingendera av dem kunde finna sig tillrätta med ett tyst accepterande av den rådande diskrepansen mellan teori och praktik, ideal och handling, och en förfäktad moralisk hållning som inte stod i överensstämmelse med sättet att leva.

III

Avgränsning och metod

AVHANDLINGENS AVGRÄNSNING

På grund av den mångskiftande karaktär materialet uppvisar är det möjligt att närma sig Simone Weil på flera olika sätt. Skilda infallsvinklar, ämnesavgränsningar och alternativa angreppspunkter presenterar sig utan svårigheter. Vid en genomgång av de publikationer om Weil, som finns att tillgå, förstärks detta intryck genom iakttagelsen av att det mesta hos Weil varit föremål för behandling, hennes person såväl som hennes begreppsvärld.

Jag har valt att stanna vid Weils mystiska upplevelse för att med den som utgångspunkt bilda mig en uppfattning om hennes tänkande. Weils religiösa begreppsvärld menar jag vara ett resultat av hennes mystiska upplevelse. Därför vore det oriktigt att inte ta hänsyn till denna och försöka klargöra det nära samband som det i Weils fall föreligger mellan ett par mycket konkreta och bestämda upplevelser och hennes religiösa föreställning.

Två begrepp relaterar sig särskilt tydligt till den mystiska upplevelsen, "*la décréation*", *avskapelsen*, och "*le malheur*", *olyckan*, åtminstone enligt min uppfattning. Dessa två begrepp görs till föremål för ett särskilt studium i det sista kapitlet, men för att inte denna analys ska hänga i luften ägnas ett tidigare kapitel åt mystik och religiös fördjupning. Avhandlingens målsättning är emellertid inte att å ena sidan diskutera mystik och mystisk upplevelse hos Weil, och å andra sidan analysera ett par viktiga begrepp. Min tes är, att det råder ett intimt samband mellan mystisk upplevelse och begreppsvärld och att det senare inte kan studeras utan det förra, trots att det omvända förhållandet inte råder; mystisk upplevelse betingar begreppsvärlden, men inte tvärtom. Eftersom det i Weils fall finns vissa svårigheter förenade med en begreppsanalys, delvis på grund av materialets natur och Weils sätt att handskas med sina begrepp, bör särskild uppmärksamhet ägnas åt materialets natur. Av det hittills sagda följer att tre dominerande problemområden framträder:

- a. materialets art, natur och problematiska struktur
- b. hur den mystiska upplevelsen bäst behandlas och förstås
- c. tolkningen av begrepp som saknar entydig referens och mening.

Dessa tre problemområden behandlas i tur och ordning:

Kap. II och III behandlar materialets struktur och mångtydiga karaktär.

Kap. IV ägnar sig åt frågan om mystik och religiös fördjupning.

Kap. V genomför ett begreppsstudium.

Varje kapitel är på en och samma gång en helhet och en del. Varje del kan på sätt och vis betraktas fristående, samtidigt som de naturligtvis bör läsas tillsammans och äger ett inbördes sammanhang. Om än kapitel II, III och IV på skilda sätt kan betraktas som hjälpkapitel för kapitel V, driver de ändå vart och ett sin egen linje.

Kapitel V är ett slags sammanfattning; avhandlingen mynnar ut i den analys som ges av "la création" och "le malheur". Så som denna analys är upplagd bygger den på de tidigare gjorda iakttagelserna, men dessa är samtidigt tänkta att vara begripliga även utan kapitel V.

För att bättre belysa det nu sagda går jag i det följande mer noggrant igenom de tre problemområdena.

a. I kapitel III diskuteras frågor rörande materialets art och struktur. Innan dess har materialet indelats och kort kommenterats. Då något liknande nästan aldrig företagits finner jag det påkallat. Den enda, men kortfattade, reflexionen jag funnit, återfinns i inledningen till François Heidsiecks *Une étude avec un choix de textes* (1965).

Detta problemområdes mest angelägna fråga gäller huruvida det ur ett sådant här mångskiftande, och till sin karaktär olikartat, material är möjligt att få fram en helhetssyn. Svaret ges inte explicit, fastän jag pekar på ett arbete av Miklos Vetö; min tanke är att den fortlöpande framställningen skall utgöra svar. Men naturligtvis menar jag, att det hos Weil finns centrala begrepp med vilka en helhetssyn kan förenas.

Ju mer min förtrogenhet med materialets egenart har ökat, desto mer har det medfört att materialet framstår som inte fullt så svåråtkomligt som det första intrycket gav vid handen. Vid upprepade läsningar framträder dominerande tankar och begrepp; inte ens dagboksmaterialet utgör en oöverkomlig stötesten, eftersom en del av det materialet återkommer i andra sammanhang och i mer bearbetat skick.

Weils material kan betecknas som livsfilosofiskt, och jämförelser görs mellan Weil och ett par av existentialismens företrädare. Genom dessa förstår vi bättre vilken typ av framställning Weil använder sig av. Denna metod medför en problematik av visst slag, eftersom begrepp införs utan att de preciseras eller ges någon systematisk framställning. Till denna problematik fogar sig Weils förkärlek för motsägelsefulla påståenden, vilka delvis görs i anslutning till hennes föreställning om alltings motsägelsefullhet. Genom att jag riktar uppmärksamheten på

detta hoppas jag kunna underlätta förståelsen av Weils labyrintliknande tillvägagångssätt.

b. I kapitel IV diskuteras till att börja med några frågeställningar kring begreppet mystik. Därefter övergår jag till att betrakta två mystiker, Mäster Eckehart och Johannes av Korset, som Weil var förtrogen med. Dessa två mystiker används som exempel på de två främsta influenserna på Weils religiösa åskådning, den platonska och nyplatonska samt den mer traditionellt kristna.

I fortsättningen ägnar jag mig huvudsakligen åt att diskutera Weils mystiska upplevelse och vilka tecken som bör betraktas som relevanta vid klassifikationen av Weil som mystiker. Istället för att, som brukligt är, tala om omvändelse hos en individ efter en genomgripande religiös erfarenhet eller mystisk upplevelse, införs begreppet *religiös fördjupning* och en argumentation ges för detta.

Den övergripande tanken i detta kapitel är att visa, hur den mystiska upplevelsen medverkar vid uppkomsten av Weils begreppsliga och semantiska nybildningar. Dessa har framför allt konsekvenser för hennes gudsbild och verklighetsuppfattning, vilka, om de än betraktas som nyheter, inte är plötsligt påkomna.

Här såväl som i det övriga studiet ligger tanken på en kontinuerlig utveckling hos Weil till grund för den uppfattning, som framförs, en föreställning Weil själv för övrigt var mån om att framhålla.

Fastän Simone Weil studeras och betraktas utifrån hela sitt liv är det särskilt texterna från åren omkring 1938 och framåt, som studeras. Då jag analyserar de tre religiösa erfarenheter Weil gjorde *före* 1938, är det med hjälp av texter av Weil, skrivna *efter* 1938. Hur stor roll detta spelar och hur mycket Weil avlägsnat sig från den ursprungliga händelsen är svårt att veta. Däremot faller Weil väl in i det mönster, se s 106, som säger, att den som gjort en genomgripande upplevelse av detta slag ofta är förtegen och låter lång tid förflyta mellan upplevelse och nedtecknande. Det problem som därvid uppstår är *tolkningens* problem. Och med "tolkning" avses då både Weils egen tolkning och den tolkning jag gör av hennes påståenden om en mystisk upplevelse. Till detta fogar sig den kinkiga frågan hur vi skall ställa oss till en utsaga om en mystisk upplevelse, där påståendet om objektet för denna utsaga inte är möjligt att verifiera? Men en diskussion av den problematiken låter jag anstå till ett annat sammanhang.

Min uppgift inskränker sig till att påvisa det rimliga och trovärdiga i Weils påstående om att hon haft en mystisk upplevelse. Och sett i samband med min uppfattning — att Weils filosofi och religiösa

åskådning är en följd av hennes mystiska upplevelse — är denna uppgift synnerligen central.

c. I kapitel V företas slutligen en analys av innebörden i några av Weils centrala begrepp. För att komma åt och bättre belysa de två huvudbegreppen "la décréation" och "le malheur" inleds framställningen med en genomgång av den roll det motsägelsefulla i tillvaron spelar. I denna analys är det viktigt att påminna sig att vi inte alltid har att göra med ett avslutat och bearbetat material. Att så inte är fallet antyds under Weils sista tid, särskilt i hennes brev till Maurice Schumann, där hennes gudsuppfattning börjar knaka i fogarna och den tidigare, för hennes vidkommande väl sammanhållna gudsuppfattningen, inte längre känns lika självklar. Lidandet i världen blir henne övermäktigt och hon söker olika lösningar för att komma ifrån det tryck lidandet förorsakar henne. Till och med hennes kärlek till Gud hämmas. Om Weil hade levt vidare är det troligt att denna spricka i hennes uppfattning medfört förändring och eventuellt ytterligare nybildning eller möjligen återgång till en äldre uppfattning. Att hon däremot skulle ha övergett sin gudstro finner jag otänkbart. Förvisningen om Gud och föreställningen om lydnad var alltför djupt rotade hos henne för att kunna överges. Lydnaden var för Weil inte bara ett förhållningssätt utan en del av hennes personlighet, och det föresvävade henne inget annat än att fullfölja en påtagen uppgift ända till slutet. Kanhända var det också det hon gjorde när hon dog; kanske såg hon här sin uppgift när allt annat tycktes bli henne förnekad.

Kapitel V bygger på två väsentliga iakttagelser gjorda i den tidigare framställningen. Dessa iakttagelser knyter sig för det första till medvetandet om materialets struktur och natur, vilket medför att vissa bedömningar bör göras med reservation, och för det andra till uppfattningen av Weil som mystiker och att den mystiska upplevelsen ligger till grund för hennes religiösa åskådning.

Förhoppningsvis har jag i det tidigare lyckats påvisa den grad av mognad och integration Weil uppnådde både vad angår liv som tänkande. Trots denna integration och mognad föreligger det särskilda aspekter på Weil som det bör tas hänsyn till. Vi möter dels den mogna och andligt sett erfarna människan Simone Weil och dels Simone Weil, författaren, som på papperet ännu inte hunnit formulera färdigt och utveckla det hon bär inom sig. Detta framkallar den viktiga frågan, vilken också utgör en genomgående implicit problematik i hela avhandlingen: i hur stor utsträckning bör jag ta hänsyn till personen Weil sådan hon möter mig i sitt material och från den kännedom jag har från övriga källor, och i vilken utsträckning bör jag enbart bry mig om

materialet bortsett från den situation i vilken det författades och den belägenhet Weil befann sig i? Under framställningens gång läggs tonvikten ibland på sambandet mellan människan Weil och vad hon skriver, för att i ett annat sammanhang nästan enbart ligga vid hennes begrepp. Denna pendling, detta alternativa framställningssätt, har valts för att markera vikten av att hänsyn också bör tas till en människas livssituation för att erhålla en adekvat syn på ett material av den art, som här är aktuellt.

I det vetenskapliga arbetet sysslas det med material som kan se olika ut beroende på disciplin och ämnesområde. I många fall är vi för att kunna förstå materialet, oberoende av information om den bakomliggande människan och hennes sociala och mentala miljö. Vi kan t ex följa forskningen kring atomkärnan utan att för den skull närmare känna till Niels Bohr (1885—1962) och hans sociala bakgrund. Det är troligtvis också möjligt att förstå livsåskådningstexter, oberoende av en eller flera upphovsmän, då dessa behandlas på en metaetisk nivå. Däremot tvivlar jag på att det är möjligt att vinna full och nyanserad förståelse i livsåskådningsfrågor och därmed sammanhängande material om inte upphovsmannen beaktas och studeras. Dessa texters sociala kontext har en vital betydelse och influerar och bidrar till att just vissa frågeställningar utväljs och behandlas framför andra. Ett par exempel kan belysa detta. Vad vore evangeliernas budskap om vi inte tog hänsyn till Jesus och den framställning av honom som möter oss i evangelierna, för att inte tala om den betydelse Kierkegaards förhållande till fadern och hans uppslagna förlovning med Regine Olsen haft för hans författarskap. Givetvis framväxer allt material i en social kontext. Den enda poäng jag här har velat göra knyter sig till tanken, att om materialet, i detta fall Weils, betraktas isolerat från sin tillkomsthistoria och sociala kontext erhåller vi oftast en ofullständig bild.

Jag menar att det i fallet Weil är väsentligt att hålla ihop biografi och material. Inte minst med tanke på de två begreppen "la décréation" och "le malheur", som har sin upprinnelse i Weils erfarenhet och har påverkat hennes livsföring, eller åtminstone hennes önskemål rörande hur hon ville leva. Samtidigt menar Weil, att dessa begrepp inte tillkommit i och med henne utan att de äger en mer generell tillämpning. Weil följer här en god platonisk tradition då, enligt egen uppfattning, hon endast uppddagar det som redan finns.

Då jag i min följande framställning, tar hänsyn till Weils liv och person, tar jag samtidigt avstånd ifrån en alltför långtgående psykologisering. Min inställning är, att Weils mystiska upplevelse och religiösa erfarenhet är trovärdig. De komplicerade dragen i hennes person, vilka hon själv var medveten om, och hennes påvisade dragning åt konflikt-

fyllda situationer eliminerar inte, i mina ögon, det trovärdiga i hennes beskrivningar av sin upplevelse. Dessa drag förefaller mig snarare förstärka hennes erfarenheter och hennes inställning till dessa. Trots det nu sagda ligger tyngdpunkten ändå inte på Weils person, utan på innebörden i hennes mystiska upplevelse och på de begrepp som uppstår i anslutning till denna.

I detta arbete har jag lämnat därhän att närmare gå in på vilka effekter den grekiska filosofin har haft på Weils tänkande och vilken betydelse hennes närmande till den indiska religionsutövningen kom att få. Den undersökning som jag har företagit låter sig, enligt min mening, mycket väl göras utan detaljstudier på dessa två områden.

Avhandlingar anses, av somliga, böra driva en tes och inringa problem. Om jag kan sägas ha gjort mig till talesman för en tes i detta arbete, knyter den sig i så fall till Weils mystiska upplevelse och det intima samband som råder mellan denna och Weils begrepp och religiösa åskådning. Mitt problem utgörs i första hand av Weil själv, vilket betyder: att försöka förstå Weil genom hennes texter samt att utröna vad hon har velat säga med dessa texter och att utifrån detta exemplifiera sambandet mellan mystisk upplevelse och begreppsvärld.

Vad gäller vetenskaplig tradition, ideal och instrument har jag, åtminstone inte medvetet, använt mig av eller sökt inrätta mig efter någon särskild uppfattning. Min ambition inskränker sig till att försöka visa att människors mystiska upplevelser på ett seriöst sätt kan införlivas i våra försök att måla upp en nyanserad och täckande verklighetsbeskrivning.

Tyvärr kan vi inte veta någonting om innehållet i människors mystiska upplevelser i samma mening som vi vet saker angående den materiella tillvaron. Denna omöjlighet har bl a, inom det religionsfilosofiska studiet, inneburit en utveckling från att lägga huvudvikten vid de eviga frågorna till att betona semantiska frågor och frågor rörande religionens funktion och betydelse. Trots det begripliga i denna utveckling förefaller den otillfredsställande, eftersom de eviga frågorna fortfarande att utmana oss.

METOD

I en del sammanhang då den s k metodfrågan diskuteras ges ett intryck av, att vetenskap enbart skulle handla om frågor angående metod. Jag önskar inte fördjupa mig i denna diskussions detaljer eller vilka

överbägenden som kan tänkas styra den diskussionen. Däremot kan det vara på plats att med några ord beskriva det tillvägagångssätt jag använt mig av.

Min strävan i detta arbete består helt enkelt i följande: att söka inringa och påvisa problem och frågeställningar i anslutning till Simone Weil, hennes utveckling och begreppssystem, och i samband med detta har jag sett som min uppgift, att studera och beskriva dessa problem och frågeställningar på ett seriöst, noggrant och objektivt sätt. Med "objektiv" avser jag inte uttrycka annat än att jag sökt göra min framställning saklig och inte missvisande. Saklig är en framställning om den är väl underbyggd med argument, och inte missvisande är den, om de påståenden som görs varken är oriktiga, ofullständiga eller tendentiöst utvalda.¹

Den vanligt förekommande filosofiska metoden består i att närma sig ett material med hjälp av definitioner, preciseringar och systematisk framställning. Det tillvägagångssättet har jag inte särskilt använt mig av annat än att jag försökt ge en systematisk, dvs ordnad, framställning av Simone Weil. Då jag avstår från definitioner och preciseringar är det delvis betingat av den karaktär Weils material har. I ett sådant material som Weils bringas antagligen ingen större klarhet genom en strikt och formell analys. Därmed är inte sagt att det inte skulle gå att avgränsa och ange en klar betydelsekärna hos flera av Weils begrepp. Flera av dem är inte särskilt tydliga i sig själva, men kan begripas utifrån en mer allmän uppfattning om vad Weil önskar förmedla. Med andra ord är tolkningsproblemet en fråga av vital karaktär.

I detta sammanhang avses inte det som jag längre fram kommer in på, nämligen relationen upplevelse-tolkning, utan endast frågan om vilken eller vilka tolkningar som bäst närmar sig vad Weil önskade uttrycka. Nu är ju redan detta problematiskt eftersom det kan råda en bristande överensstämmelse mellan vad en individ önskar säga och vad hon faktiskt säger. Dessa ting måste hållas isär, och när en diskrepans råder bör den göras tydlig. En sådan diskrepans menar jag råda ifråga om Weils begrepp "*la nécessité*", *nödvändigheten*. Med hjälp av detta begrepp önskar Weil bl a framställa Gud som ansvarsfri i förhållande till lidandet, men i och med att Gud samtidigt är nödvändighetens upphov lyckas hon inte övertygande framställa Gud som ansvarsfri. Det är tveksamt om Weil insåg denna komplikation. Men att det, på nu påvisat sätt, kan råda en bristande överensstämmelse mellan intention² och vad som faktiskt står skrivet, omöjliggör inte en rimlig tolkning. En uppgift kan för övrigt vara att just uppdaga sådana här skillnader.

Frågan om sambandet mellan metod och tolkning äger, i fallet Weil, ytterligare aktualitet beroende på Weils egen inställning i denna fråga.

Tidigare har begreppet "la lecture", *läsning*, berörts. Den centrala tanken är här att människan i förhållande till verkligheten, och särskilt till andra människor, bör avstå från att tillämpa ett begränsat perspektiv. Människans naturliga förhållningssätt är att utvälja och tolka erfarenheter och förnimmelser utifrån sin omedelbara situation. Den tolkning hon sålunda gör är begränsad och därför missvisande, då människans eget synfält är begränsat. Människan utgår ifrån sig själv som alltings centrum och tillägnar sig därvid en oriktig föreställning om verkligheten och sin egen betydelse i förhållande till denna. Med begreppet läsning önskar Weil uttrycka att om en människa avstår från sitt eget begränsade perspektiv och oriktiga uppfattning om sig själv som alltings centrum, har hon möjlighet att erhålla en riktig verklighetsuppfattning. Då människan kommit dithän råder mellan henne och verkligheten ett otolkat tillstånd i den meningen, att verkligheten har givits ett riktigt uttryck. Det råder överensstämmelse mellan människans uppfattning av verkligheten och vad verkligheten är; människan läser verkligheten.³ Om Weil hade använt ordet tolkning skulle hon med det enbart avse, troligtvis, att lyfta fram det redan givna och i denna process helt negligera sina tidigare föreställningar och förutfattade meningar.

Min metod låter sig relativt lätt uttryckas om den än kan vara krävande att genomföra. Metoden består i att på ett sakligt och icke missvisande sätt bearbeta Simone Weils texter och tänkande för att därefter, i nästa steg, företa en tolkning som innebär att det redan givna lyfts fram. Tolkningen får inte urarta till spekulation, utan bör, så långt det på grund av den omgivande kontexten är möjligt, framställa vad som faktiskt står i en text och till detta foga vad som uppfattas vara intentionen med det sagda. För Simone Weil står begreppet uppmärksamhet bl a för medvetandets principiella förfaringssätt, och detta förfaringssätt är fruktbart även i studiet av Weil och hennes tänkande.

OM DET MOTSÄGELSEFULLA

Enligt Svenska Akademiens ordlista betyder *paradox* en "skenbart orimlig sats; motsägelsefull företeelse".

I frågan om paradoxens⁴ natur har det tänkts mycket och ett klassiskt exempel är Zenons (490—430 f Kr) paradoxer för att visa rörelsens omöjlighet. Ett annat lika välkänt exempel är den s k "lögnarpara-

doxen": en man säger att han ljuger. Är det han då säger sant eller falskt?

I det följande kommer jag inte att med en paradox avse ovan nämnda klassiska exempel. För mina syften är det tillräckligt att begränsa paradox till följande enkla betydelse; en skenbart orimlig sats. Precis som ordet skenbar antyder är den införda orimligheten möjlig att upplösa. I fortsättningen stannar jag för denna vida betydelse av "paradoxen" som något skenbart orimligt.

Evangelierna anses använda sig av paradoxala uttryckssätt, t ex "... det är lättare för en kamel att komma igenom ett nålsöga än för en rik att komma in i Guds rike", Mt. 19: 24. Den orimlighet som här framställs är med avseende på kamelen och nålsögat inte blott skenbar utan faktisk. Det intryck som förmedlas vad gäller den rike mannen, är att det är stört *omöjligt* för honom att komma in i Guds rike. Men vi misstänker, på grund av de insikter vi för övrigt äger angående evangeliernas sätt att framställa Jesu ord, att vad som avses inte egentligen är att avfärda möjligheten av att komma in i Guds rike, utan att framhålla hur svårt det är och hur mycket som krävs. Samma sak hade kunnat uttryckas med andra medel. Paradoxen tycks framför allt användas i en *praktisk* avsikt; på ett kortfattat och kärnfullt sätt uttrycker den en för avsändaren väsentlig tankegång.

En anledning till att Simone Weils material uppfattas som svårbegripligt är, tänker jag mig, hennes paradoxala uttryck, eller kanske snarare: hennes tankegångar är paradoxala så tillvida att hon uttrycker ting som går tvärt emot vår vanliga föreställning. Den betydelse vi vanligen lägger in i ord och begrepp vänder Weil upp och ned på; jag tänker här närmast på t ex begreppet "la création", *avskapelsen*. Tanken förefaller absurd att människan skulle kunna avskapa sig och inte längre besitta ett "jag". Men naturligtvis inlägger Weil en bestämd betydelse i begreppet "jag". Människans "jag" i betydelsen "drivfjäder för handlingar"⁵ bibehåller hon, medan "jag" i betydelsen "det själviska" är det som bör avskapas, dvs omintetgöras. Med begreppet avskapelse önskar Weil uttrycka en för henne karaktäristisk och väsentlig tankegång; allt vad människa är, och som inte äger likhet med Gud, måste hon göra sig fri ifrån för att därefter genom sitt samtycke låta Gud förändra sig.⁶

Ännu ett skäl till att Weil använder sig av paradoxala uttryckssätt och motsägelsefulla påståenden ligger i, att hon beskriver människan som bestående av motsägelser; människan är på en och samma gång ändlig och äger likhet med Gud.⁷

Materien är, trots att den enligt Weil består av motsattpar, inte motsägelsefull. Människan kan däremot, eftersom hon består av motsatser,

uppleva tillvaron som motsägelsefull; dels därför att hon tillmäter den ett oriktigt värde och förväxlar medel-mål, dels därför att människan är en del av det materiella men längtar efter det absoluta. De paradoxala uttrycken och de motsägelsefulla påståendena har alltså sin grund i Weils uppfattning att människan lever i en förvänd föreställning om sig själv och verkligheten. Utifrån denna syn framstår Weils tankegångar som motsägelsefulla, men den primära intentionen är att just därigenom ange hur och på vilket vis tillvaron upplevs som motsägelsefull. För att beskriva människans belägenhet använder sig Weil av denna belägenhets egna upplevelser, vilka är motsägelsefulla. Hon ger endast uttryck åt det hon menar redan föreligga. Då människan inser sin motsägelsefulla belägenhet och tillskriver verkligheten det värde den rätteligen bör ha, kan den upplevda motsägelsen innebära ett medel att nå det övernaturliga.

Weil använder alltså de paradoxala uttrycken och tankegångarna till att dels beskriva vad hon menar i någon mening vara människans natur, dels för att uttrycka hur hon menar att människan upplever tillvaron. Denna upplevelse kan emellertid upphöra då människan inser verklighetens sanna väsen. Människan kan i och för sig fortfara att i sig själv vara motsägelsefull, men hennes upplevelse av verkligheten, tillvaron, är det inte längre.

Slutligen några reflexioner som får markera övergången till den följande diskussionen angående mystik och religiös fördjupning.

Simone Weil företräder i viss mån det som i mer filosofiska sammanhang brukar betecknas som värdeobjektivistisk intuitionism. Genom att, som Weil gör, anta att det inom människan finns en oskapad del så "vet" därmed människan när hon har kommit i kontakt med begrepp som det goda, det sköna, ja till och med det övernaturliga. Detta argument är givetvis övertygande blott för den som har gjort en erfarenhet av att det förhåller sig på detta vis. Den personliga erfarenheten måste därför visas vara rimlig för att framstå som trovärdig. Denna trovärdighet önskar jag påvisa i min följande diskussion angående mystik och Weils mystiska upplevelse.

Huruvida Weil skulle beteckna sin filosofi som intuitionism är en öppen fråga, beteckningen är min. Med denna beteckning vill jag främst antyda och framhålla den svårighet som uppstår vad gäller klassificeringar då man arbetar med en filosofi, så till den grad baserad på personlig erfarenhet och visshet, som Weils. Med andra ord, den filosofiska facktermen intuitionism är i och för sig tillämplig på Weil samtidigt som hon överskrider, i stor utsträckning på grund av den mystiska upplevelsen, denna terms mer vedertagna betydelse.

IV

Mystik och religiös fördjupning

EN PRESENTATION AV MYSTIK

I det följande kommer jag att i tre punkter presentera det mångtydiga och svåråtkomliga begreppet mystik. Framställningen gör inte anspråk på att ge en uttömmande beskrivning av dess innehåll. Min strävan är att i första hand lyfta fram de aspekter, som kan tänkas vara relevanta för förståelsen av hur den mystiska upplevelsen ter sig hos Simone Weil, och diskussionen kommer därför att koncentrera sig på följande frågor: *Typer av mystisk upplevelse. Mystisk upplevelse och religiös erfarenhet. Om tolkningen av den mystiska upplevelsen.*

Typer av mystisk upplevelse

I den mån en människa är bekant med mystiker och mystiska upplevelser associerar hon ofta till upplevelser av sentimental och ibland av föga trovärdig karaktär; fantastiska berättelser om syner och uppenbarelser står i förgrunden. Mystik tycks i första hand förknippas med auditioner och visioner. Vad som hörs och ses ifråga om utomvärldsliga företeelser betraktas som *den* mystiska upplevelsen.

I fortsättningen kommer jag ej att beakta dessa fenomen utan att för den skull vilja förringa betydelsen av dem för mystikerns vidkommande. Auditioner och visioner uppfattar jag mer som symptom på att en mystisk upplevelse föreligger än som upplevelsen själv.

Vad upplevelsen *är* är näst intill ogörligt att beskriva, men en enkel bestämning bör lämpligen införas som hjälp för den fortsatta framställningen. Med ordet "mystik" betecknas alltså i detta sammanhang: *en människas omedelbara och personliga upplevelse av kontakt med en transcendent verklighet.*

Denna bestämning av begreppet kan naturligtvis även innefatta upplevelser framkallade på kemisk väg, men i det följande kommer inte sådana upplevelser att behandlas. Inte heller åsyftas sådana upplevelser där en person enbart upplever en omedelbar insikt i tillvarons väsen eller mening, vilka kan betecknas som metafysiska upplevelser. Det

som skiljer dessa upplevelser från dem jag kommer att uppmärksamma är framför allt den interpretation som görs. Innehållet i en metafysisk upplevelse tolkas inte som beroende av en utomvärldslig företeelse.

I fortsättningen reserveras således termen mystik för att beteckna upplevelser vars innehåll uppfattas som orsakade av en transcendent verklighet. Denna upplevelse av den transcendent verkligheten kan vara av mångahanda slag. Mystiker rapporterar bland annat om känslor av hur jaget upplöses, känslor av att befinna sig bortom tid och rum, upplevelser av närvaro och förening, känslor av en identifikation med det gudomliga eller ett uppgående i det All-Ena. Något tillspetsat kan man säga att det finns lika många rapporter av mystiska upplevelser som det finns mystiker. Trots detta har flera försök gjorts att urskilja övergripande typer av mystiska upplevelser. Religionshistorikern Nathan Söderblom har t ex infört en distinktion mellan *oändlighetsmystik* och *personlighetsmystik*,¹ där den senare enligt Söderblom särskilt omfattar den kristna mystiken.

Den kristna mystiken står i centrum för mitt intresse, men att den entydigt skulle kunna definieras som upplevelser av ett personligt möte med det gudomliga undrar jag. Även om den kristna traditionen domineras av rapporter av ett personligt möte med det gudomliga finns också andra inslag. De tankegångar som t ex döljer sig bakom begreppet *unio mystica* avslöjar en upplevelse av sammansmältande med det gudomliga. Denna mystiska tradition har influerats av den nyplatonskt fattade mystiken, och Mäster Eckehart är en betydelsefull representant för denna riktning.²

Mystiker ernår sina upplevelser under vitt skilda betingelser och omständigheter. Somliga drabbas plötsligt och oförmodat, det är svårt att spåra någon synbar förberedelse. Andra tillämpar olika slag av andliga övningar och tekniker, t ex bön, meditation och kontemplation. Några har en eller enstaka momentana upplevelser, andra har kanske en i tiden utsträckt upplevelse och befinner sig i en ständig känsla av kontakt med det gudomliga. Också i detta sammanhang har försök gjorts att urskilja de övergripande sätten för hur mystiska upplevelser kan tänkas komma till stånd. W. T. Stace har t ex infört distinktionen *spontan-förvärvad*,³ en indelning som blivit både kritiserad och uppskattad. Själv finner jag den delvis olycklig, eftersom ordet "spontan" lätt leder tankarna till att denna typ av upplevelse skulle äga en högre grad av autenticitet än den förvärvade, vilket knappast kan vara fallet. Kanske anger uttrycket "en oförmodad upplevelse" bättre vad det rör sig om. Men istället för att haka upp mig på beteckningar övergår jag till att redogöra för hur jag uppfattar de två mest väsentliga situationer-

na som en individ kan befinna sig i då hon gör en mystisk upplevelse.

För det första har vi de människor som inte uppfattar sig som troende eller avgjort kristna; de har åtminstone inte tagit ett definitivt steg in i en religiös åskådning. Dessa människor är inte religiöst likgiltiga eller obekanta med religiöst tänkande, men upplever inte för egen del, att texten kristna tron har någon väsentlig roll att spela i deras liv. Om en sådan människa drabbas av en mystisk upplevelse finner hon den vara helt oväntad och oförmodad, hon känner sig överraskad och omtumlad, och i de flesta fall sker med tiden en övergång till en religiös åskådning.

För det andra har vi gruppen av redan troende eller kristna människor. En särskild kategori bland dessa är människor i kloster eller klosterliknande miljöer, vilka är bekanta med förekomsten av mystiska upplevelser och kanske till och med betraktar dessa som ett naturligt inslag i ett andligt liv. I den andliga undervisningen ingår bland annat olika metoder och tekniker för hur mystiska upplevelser kan förvärfvas. Inte alla, men några, som tillämpar dessa metoder, uppnår mystiska tillstånd. Då dessa inträffar upplevs de kanske inte som oförmodade men väl som plötsliga och överraskande. Trots att målet är den mystiska upplevelsen innebär den, då den väl inträffar, en känsla av något oerhört; den är kanske inte heller sådan som man hade föreställt sig den.

Simone Weil är ett gott exempel på båda dessa nu urskilda tillstånd av oförmodade respektive förvärfvade mystiska upplevelser. Hennes första upplevelse på hösten 1938 var för hennes egen del helt oförmodad. Visserligen beskriver hon olika kontakter med religiösa människor och hur hon tar intryck av dessa, likväl uppfattar hon inte sig själv som en troende människa eller räknar med möjligheten av Guds närvaro i den empiriskt fattade delen av tillvaron. Det är också möjligt, att så här i efterhand påvisa influenser och omständigheter som försatte Weil i en gynnsam situation för den mystiska upplevelsen. Men trots att Weil redovisar de yttre omständigheternas betydelse tar hon avstånd från att dessa, eller hennes eget psykiska tillstånd, skulle vara delaktiga i den mystiska upplevelsens tillkomst. Hon har inte heller stiftat bekantskap med litteraturen i mystik, vilket hon anför som ett skäl mot den möjliga tanken att hon skulle ha varit utsatt för någon form av suggestion. Intentionen bakom den nu anförda tankegången bör inte negligeras utan beaktas som något för mystikern av synnerlig vikt. Den ståndpunkt som Weil sålunda kan sägas göra sig till talesman för påminner om den teologiska fråga som åsyftas med termen "synergism".⁴ Denna terms innehåll, som också uttrycker den ortodoxa kyrkans ståndpunkt, rör egentligen en genomgående problematik inom teologin —

nämligen huruvida Gud samarbetar med människan eller ej vad gäller hennes frälsning.

Weil nåddes inte bara av den oförmodade upplevelsen utan hade även flera förvärvade sådana. Weil, liksom andra klassiska mystiker, kom att tillämpa en metod; under total och ostörd uppmärksamhet läste hon var morgon *Fader Vår* för sig själv. Denna uppmärksamhet och denna läsning ledde till upprepade upplevelser av att vara försatt bortom rummet, samt till upplevelser av Kristi personliga närvaro. Det bör noteras att Weil skriver att hon upplever sig vara försatt endast bortom rummet, inte bortom rum och tid, vilket annars är det vanliga. Detta kan hänga ihop med hennes tendens att uppfatta tiden som en korsfästelse, se kapitel V, not 4, och att bli korsfäst är ju inget hon önskar undgå.

Efter den första upplevelsen vet Weil, eller anar, hur hon skall göra för att nå mystiska upplevelser, och det visar sig, att om hon betar sig ungefär som vid den första mystiska upplevelsen ernär hon upprepade upplevelser. Trots att hon på så vis vet vad hon vill, upplever hon varje mystiskt tillstånd som lika överväldigande.

Man kan tycka, att eftersom Weil redan vid den första mystiska upplevelsen använde ett slag av metod, bör också den räknas till de förvärvade upplevelserna. Men eftersom hon vid det första tillfället var helt omedveten om vad som senare skulle kunna betecknas som metod, liksom hon var likgiltig inför, för att inte säga okunnig om, möjligheten av mystiska upplevelser, bör den inte räknas som förvärvad. Den uppmärksamhet hon vid det första tillfället praktiserade var ju dessutom huvudsakligen framkallad av hennes huvudvärk och önskan om att undslippa dess värsta plågor.

Här har nu urskilts två dominerande situationer i vilka mystiska upplevelser kan tänkas komma till stånd. Naturligtvis finns det varianter av dessa två grundtillstånd, liksom att det kan finnas alternativa situationer. Min ambition har blott gällt att tydliggöra den oförmodade upplevelsen i förhållande till den förvärvade med avseende på Weils, vad gäller omständigheter, skilda mystiska upplevelser.

Mystisk upplevelse och religiös erfarenhet

Det engelska språkbrukets "experience" kan på svenska återges med både "upplevelse" och "erfarenhet", något som måhända kan ge upphov till en lätt förvirring. Betecknar de båda svenska orden en och samma företeelse eftersom de på engelska motsvaras av ett och samma ord,

eller betecknar de båda orden, och också egentligen det engelska, skilda företeelser?

Troligtvis refererar de båda svenska orden till skilda psykiska tillstånd och för att komma åt dessa reserverar jag respektive ords betydelse i enlighet med Hans Åkerbergs förslag,⁵ utan att för den skull helt och hållet ansluta mig till hans framställning:

- a) med upplevelse menas en pågående eller avslutad perceptionsprocess
- b) med erfarenhet avses summan och den rationella och trosmässiga bearbetningen av en individs upplevelser under en viss tidsrymd.

Jag ställer mig emellertid tveksam till Åkerbergs tanke att en upplevelse vid bearbetning övergår till en erfarenhet. För egen del kommer jag att med "upplevelse" enbart syfta på perceptionsprocessen som sådan. Då en upplevelse är överstånden och en bearbetning vidtar fortsätter likväl den ursprungliga perceptionsprocessen att vara en upplevelse. Däremot kan en bearbetning av den ursprungliga upplevelsen medföra, inte att den ursprungliga upplevelsen upphör att vara vad den är, utan att minnesbilden och framställningen ser annorlunda ut jämfört med den ursprungliga upplevelsen.

"Upplevelse", i mitt språkbruk och i detta sammanhang, reserveras således till att betyda sådana perceptionsprocesser av djup och förändrande innebörd som antingen pågår, är avslutade eller kommer att inträffa. "Erfarenhet" betyder, i detta sammanhang, delvis detsamma som Åkerberg uttrycker, men med tillägget att en erfarenhet aldrig kan vara detsamma som en upplevelse, inte ens efter bearbetning.

"Upplevelse" och "erfarenhet" är allmänna psykologiska begrepp, men då de används i detta sammanhang har de oftast en speciell religiös konnotation. Ett skäl till att dessa två begrepp särskilt behandlats är att jag i fortsättningen kommer att skilja mellan "religiös erfarenhet", "mystisk upplevelse" och "religiös fördjupning" hos Simone Weil. Dessa distinktioner görs med avsikt att Weils religiösa utveckling, mystiska upplevelse och den därpå följande religiösa fördjupningen, vilken också innefattar hennes tanke- och begreppsvärld, därmed urskiljs och bättre förstås.

Innebörden av och relationen mellan dessa psykologiska begrepp är i den religiösa kontexten långt ifrån självklar. Philip C. Almond tar i sin bok *Mystical Experience and Religious Doctrine* upp och diskuterar fem mystik-forskares skilda uppfattningar om vad den religiösa erfarenheten kan tänkas vara. En hinduisk forskare sammanställer den religiösa erfarenheten med den mystiska upplevelsen, medan de västerländska forskarna inte går så långt, utan betraktar den mystiska upplevelsen som ett särskilt slag av religiös erfarenhet.⁶

Problemkomplexet kompliceras än mer av att vare sig den religiösa erfarenheten eller den mystiska upplevelsen uteslutande äger hemortsrätt i en religiös tradition eller kultur. Leuba belägger med exempel förekomsten av mystiska upplevelser även utanför religiösa sammanhang. Och Frits Staal menar i sin bok *Människan och mystiken* att mystiken inte nödvändigtvis behöver betraktas som en del av religionen. Mystiska upplevelser kan inte förstås isolerade från det allmänna problemet om psykets natur.⁷ Tankegången hos Staal är, att om vi bara har en tillräckligt omfattande kunskap om vårt psyke upphör de mystiska upplevelserna att te sig gåtfulla och oåtkomliga.

Hur de erfarenheter och upplevelser som görs utanför en religiös tradition eller kontext bör betecknas, är *en* svårighet. De kan dessutom för en person framstå som i en vid mening religiösa, utan att personen egentligen uppfattar sig som en troende människa i en bestämd tradition.

Svårigheten ifråga om vad den religiösa erfarenheten är åskådliggörs något vid en jämförelse mellan filosofen Smarts och den indiske religionsfilosofen Daya Krishnas tankar. Enligt Smart är en religion en given religiös tradition och den religiösa erfarenheten låter sig då definieras som avgörande erfarenheter inom denna tradition.⁸ Daya Krishna betraktar "religion" som väsentligen ett sökande efter något bortom denna värld som begränsas av rum, tid, täthet och kausalitet. Erfarenhet är att erfara detta bortom tid och rum på samma direkta vis som vi erfar sinnesvärlden.⁹

Daya Krishnas uppfattning ger ett intryck av att han med "religiös erfarenhet" avser det som vanligen, åtminstone i den kristna traditionen, avses med mystisk upplevelse. Men i detta sammanhang håller jag mig till den mer förnumstiga varianten Smart ger uttryck för; religiösa erfarenheter är de erfarenheter som görs inom en religiös tradition. Religiös erfarenhet är alltså ett vitt och mångtydigt begrepp som bland annat kan omfatta det trängre begreppet mystisk upplevelse utan att för den skull helt sammanfalla med detta.

Om tolkningen av den mystiska upplevelsen

Forskningen inom mystikens område kan för närvarande sägas vara dominerad av två centrala problem. Det ena gäller hur den mystiska upplevelsen bör beskrivas och klassificeras. Det andra gäller hur relationen mellan upplevelse och tolkning ska förstås. Det förstnämnda problemet har redan berörts under *Typer av mystisk upplevelse*.

Den andra frågan är i sin komplexitet inte unik för forskningen om

mystik; den är nära besläktad med en annan frågeställning som varit central inom den fenomenologiska traditionen, nämligen om det föreligger en helt förutsättningslös kunskap, baserad på en ren eller otolkad upplevelse.

Som redan påpekats är mystiker ofta angelägna om att framställa sin upplevelse som i någon mening ren eller otolkad. En anledning till detta tycks vara tanken att därmed ökar intrycket av upplevelsens autenticitet och ursprunglighet. Det förefaller dock svårt att tänka sig en ren upplevelse eftersom människan förstår sinnesintryck och upplevelser utifrån det filter som en tolkning innebär. Tolkning av upplevelser är det mänskliga medvetandets arbetssätt, då det gäller att strukturera och tyda den strida strömmen av inkomna intryck och upplevelser. Detta verkar inte vid ett första påseende särskilt problematiskt, men är för mystiker en känslig fråga, eftersom "tolkning" för dem ofta har en negativ klang. "Tolkning" uppfattas antyda en mänsklig aktivitet, något som mystikern önskar ta avstånd ifrån. Vidare tycks mystikern mena att tolkning av en upplevelse innebär ett avlägsnande från den ursprungliga upplevelsen, något den kanske också gör, men i en för mystikerns vidkommande dålig mening.

Almond diskuterar, i den redan nämnda boken *Mystical Experience and Religious Doctrine*, hur relationen upplevelse-tolkning kan förstås. Hans egen ståndpunkt är att det finns lika många typer av mystisk upplevelse som det finns tolkningar av dem och framställer tanken på en *inkorporerad tolkning*¹⁰ som den mest fruktbara beteckningen för hur den mystiska upplevelsen bör beskrivas.

Med en "inkorporerad tolkning" menar Almond ungefär, att en mystikers upplevelse utgör ett slags bekräftelse av de föreställningar som ingår i den tradition i vilken han gör sin upplevelse. Det föreligger således en korrespondens mellan redan förefintliga föreställningar, den mystiska upplevelsen och en retrospektiv tolkning av densamma. Tolkningen av den mystiska upplevelsen är beroende av den kontext i vilken den görs. Detta innebär att en tidigare tanke på att det skulle kunna föreligga en och samma mystiska upplevelse oberoende av kontext och tolkning avförs.

Almond menar, att den stora divergens som råder forskare emellan i denna fråga ytterst går tillbaka till skilda metodologiska förutsättningar, vilket emellertid är svårt att till fullo instämma i. Föreställningen om de skilda metodologiska förutsättningarna är ett populärt påstående och långtifrån ett orimligt sådant. Men att enbart säga att olikhet i resultat och uppfattning går tillbaka till skilda förutsättningar är att förenkla problemet. Frits Staals åsikt, vilken egentligen refererar till olika metoder för uppnående av mystisk upplevelse, kan gott i detta

sammanhang uppmärksammas, därmed inte sagt att den inte också bör uppmärksammas i det sammanhang för vilken den var avsedd: "Jag hävdar inte att många olika metoder *måste* leda till samma mystiska tillstånd. De *kan* leda till olika tillstånd. Jag hävdar bara att mångfald i metoder inte är inkonsistent med en alternativ möjlighet och att de uppkommande tillstånden *kan* vara identiska, eller i varje fall närmare besläktade med varandra än de olika metoderna antyder."¹¹ Skillnader i metoder behöver med andra ord inte innebära en skillnad i de mystiska tillstånden. Lika litet behöver skilda förutsättningar alltid innebära skilda vetenskapliga resultat. Även om resultatet förefaller vara i en yttlig mening beroende av sin förutsättning utgör inte förutsättningen ett tillräckligt villkor för att ett visst resultat blir följden.

SIMONE WEIL OCH MEDELTIDENS MYSTIK

Bakgrund

Med "den medeltida mystiken" avser jag, här och i det följande, den västerländskt kristna mystiken. Fältet begränsas än mer av att de mystiker som kommer att diskuteras tillhör den romersk-katolska kyrkofamiljen. Denna begränsning motiveras av att Simone Weil, trots att hon aldrig upptogs i den romersk-katolska kyrkan, ändå där hade sin andliga hemvist. I litteraturen om västerländsk mystik tas som regel exempel på mystiker från den romersk-katolska traditionen. Många av dessa exempel är klassiska och kan därför antas vara åtminstone något bekanta för alla som är intresserade av ämnet mystik.

Kristus, Johannes och Paulus är de tre mystiker, som den kristna mystiken kan sägas gå tillbaka till. I deras efterföljd, särskilt då Kristi, har andra mystiker levat. Många tilldragelser i Kristi liv, tex de 40 dagarna i öknen, har efterliknats, och somliga har menat att stigmatisering utgör mystikens höjdpunkt.

Paulus, eller Saulus, upplevelse på vägen till Damaskus utgör en mystisk upplevelse som markerar övergången till kristen tro. Paulus kan inte längre stå emot Kristus efter det att Kristus i ett ljussken har anklagat honom för förföljelse, Apg. 9: 1—9. Enligt legenden mötte också Simon Petrus, Kristus, när han försökte undfly förföljelsen av de kristna i Rom. Detta möte med Kristus förmådde Petrus att återvända till Rom och martyrdöden. Om Johannes känner vi inte till någon avgränsad mystisk upplevelse, men hans evangelium, liksom Jo-

hannesapokalypsen, vittnar om en mystikers insikter och upplevelser.

Under historiens gång fram till och med reformationen 1517 kantas vägen av mystiker främst knutna till klostermiljöer, ibland dessa klosters skapare. I några fall återgår ett klosters grundande på en mystisk upplevelse av auditiv karaktär, t ex hos Franciskus av Assisi och den heliga Birgitta.

Två välkända gestalter, som framträder under medeltiden, är 1100-talets stora klostergrundare, den nyss nämnda Franciskus av Assisi (1182—1226) och Dominicus av Guzman (1170—1221). En av de mer framträdande teologerna under medeltiden är dominikanerbrodern Thomas ab Aquino (ca 1224—1274). Trots att Thomas i första hand är systematiker återfinns både hos honom och i hans teologi mystiska drag. Thomas inför distinktionen mellan naturlig och övernaturlig gudsgemenskap som kommer att få stor betydelse för den romersk-katolska teologin. Människan äger ingen medfödd gudskunskap, men genom kunskap om skapelsen kan hon nå fram till en allmän insikt om Gud. Människan görs delaktig av den övernaturliga gudskapen genom uppenbarelsen, och denna delaktighet förmedlas genom nådens ingjutande. Den fullkomliga tron, som är förbunden med kärlek, kommer människan till del genom att hon *skådar* Gud och därigenom får del av hans väsen. Detta högsta tillstånd heter med Thomas terminologi *visio beatifica*.

Andra mystiska riktningar under skolastiken finner vi bland de sk kättarna. Som kättare uppfattades alla som avvek från stadfästa dogmer och spred läror som ansågs stå i strid med kyrkans lära. Dessa riktningar ägde inte sällan gnostiska och orientaliska drag. Särskilt tydligt framträder dessa drag bland katarerna som var bofasta i Sydfrankrike, däremot saknade de samtida valdenserna, som var centrerade till Lyon, sådana drag.

Katarerna trodde, liksom manikéerna, på två gudar. Manikeismen, vars ledare Mani (ca 216—276) levde och verkade i Persien, är en religiös lära grundad på gnostiska och dualistiska tankegångar. Den bygger på motsättningen mellan ljusets och mörkrets principer. Anhängarna var uppdelade i två kategorier, "de utvalda" och "åhörarna". Manikeismen spreds så småningom till väst. Kyrkofadern Augustinus (354—430) var för övrigt en av dess medlemmar.

Katarerna upptog delar både av den manikeiska läran och av de åsikter som framfördes av Marcion. Marcion, som levde på 100-talet, blev utstött från den kristna församlingen eftersom han lärde två gudar, skaparguden och kärlekens Gud. Allt, som enligt Marcion hade anknytning till judendomen, avvisades. Marcion formulerade en egen kanon, i vilken han rensade ut Gamla Testamentet och endast bibehöll

cirka 10 av Pauli brev samt ett förkortat Lukasevangelium. Katarerna kom att influeras av detta avståndstagande från judendomen och Gamla Testamentet.

Som redan nämnts i det biografiska avsnittet tog Simone Weil intryck av katarernas religiösa åskådning, deras gudsbild och accentuering av det avstånd som råder mellan Gud och världen. Katarernas gudsbild, i sin tur, har troligen influerats av Marcions lära om de två gudarna. En upprinnelse till Marcions lära kan vara den gnostiska föreställningen om materien som ond, vilken därigenom står i motsatsställning till Gud, som är absolut god. Också denna sista föreställning assimilerades av katarerna.

Simone Weil omfattade inte denna dualistiskt präglade gudsbild, men rester av denna åskådning kan spåras i hennes betoning av Guds *frånvaro*. Världen behärskas, enligt Weil, av makt och styrka och har som sådan inget med Gud att göra. Gud är trots detta materiens upphovsman och har givit den dess lagar. Men dessa lagar är, i och med sin tillkomst, oberoende av Gud. Gud framstår som utan ansvar för världen och dess gång, och såtillvida närmar sig Weil en deistisk gudsuppfattning. Men det goda, som är Gud, är möjligt att realisera i världen, och Gud kan sålunda, till skillnad från den deistiska uppfattningen, göras närvarande i världen.¹²

Till skillnad från katarerna uppfattade inte Weil materien som i sig själv ond. Ond är materien endast så tillvida som den åstadkommer ett avstånd mellan Gud och människan, men samtidigt utgör detta avstånd en förutsättning för förening.

Katarerna var indelade i två klasser, de fullkomliga och de troende. De fullkomliga levde ett asketiskt liv och ansåg sig stå i direkt kontakt med Gud. Dessa, de fullkomliga, är nog att betrakta som mystiker. Denna typ av mystiker, och denna indelning i fullkomliga och troende, är ett drag som återkommer inom flera religiösa system, eller åtminstone kan man återfinna en grupp av religiös expertis och en grupp av vanligt troende människor.

Den senmedeltida mystiken domineras av två huvudriktningar, den franska och den tyska. Som företrädare för den franska riktningen kan i viss mån Thomas ab Aquino räknas liksom dennes samtida, Bonaventura. Men framför allt bör klosterbrodern Bernhard av Clairvaux nämnas, som om inte annat är bekant för sin uppgörelse med Abélard. Bernhard hävdade gentemot Abélard att förnuftet inte kan utgöra trons kunskapskälla utan framhöll den subjektiva vissheten och kontemplationen som vägar till gudskunskap.

Till den tyska riktningens huvudmän räknas särskilt Mäster Eckehart, Tauler, den sentimentale Seuse och van Ruysbroeck. I Holland

levde den i våra dagar kanske mest bekante, Thomas a Kempis, författare till *De imitatione Christi*.

Låt mig också nämna ett par ord om den samtida anglosachsiska mystiken. Juliana of Norwicks *Revelations of Divine Love*, har på senare tid fått en förnyad aktualitet i och med feministteologin. Ett annat verk är *The cloud of unknowing* av okänd författare. Denna bok har troligtvis tillkommit som andlig vägledning för en yngre lärjunge.

Mäster Eckehart och Simone Weil

Under senmedeltidens slut började både andliga och lekmän känna otillfredsställelse med de gamla religiösa formerna och den stelbenta yttre observansen. Dessa sökare slöt sig samman i olika kretsar för att ostört kunna förinnerliga sitt andliga liv genom andakt och meditation. I Tyskland kallades denna nya fromhet *devotio moderna*, och dess främste företrädare var Mäster Eckehart (1260—1327). Eckehart var dominikanerbroder och som sådan väl förtrogen med Thomas ab Aquinos teologi, vilken han emellertid kom att sammanväva med nyplatonsk mystik. På grund av detta blev några punkter i Eckeharts uppfattning efter hans död fördömda som kätterska.

Eckehart intar en mellanställning i den senmedeltida mystiken genom sin uppskattning av den nyplatonska mystiken. Han är på en och samma gång lojal och avvikande mot en massiv tradition. Eckeharts avvikande ståndpunkt äger troligtvis sin förklaring i den andliga trötthet som rådde och en känsla av utnötta fromma former. Då den av kyrkan rekommenderade fromhetsutövningen inte längre lyckas fylla de andligt sökandes behov visar sig gång på gång under historien, att de grekiska och orientaliska fromhetsformerna bättre förmår tillgodose dessa behov.

Tanken på alltings Enhet i motsättning till denna världens mångfald är grundläggande hos Eckehart. Det högsta målet i det andliga livet är *unio mystica*; i den oförgängliga delen av människans själ åstadkommes, genom likhet med Gud, som är oskapad, förening. Kristus är urbilden för denna förening, och varje människa har att upprepa detta Kristusskeende. Den gudomliga nåden möjliggör detta, men nåden kan inte verka denna förening förrän människan befriat sig från det naturliga tänkandet i bilder.¹³ Människans föreställningar och tankar om Gud är felaktiga och bristfälliga eftersom hon låter sig regeras av det skapade istället för av det oskapade. Människan förmår inte med sin naturliga förmåga lära känna Gud, vilket i viss utsträckning var tänkbart enligt den thomistiska teologin.

Jagets befrielse från det skapade är avgörande för människans fortsatta andliga utveckling. Denna befrielse framstår inom all mystik som det absoluta och oeftergivliga villkoret. Jaget står hindrande i vägen för gudsförening, hur denna förening än tänkes. Jaget är detsamma som, eller uttryck för, den självupptagna och naturliga människan som är ovillig att efterkomma Guds vilja.¹⁴ Förebilden för människans hållning gentemot Gud är Kristi kamp i Getsemane, som avslutas med orden "Fader, om denna bägare inte kan gå förbi mig utan jag måste tömma den, så låt din vilja ske", Mt. 26: 42.

Då människan uppnått gudsförening bör ett aktivt liv vidta. Människan skall inte förbli i ett passivt skådande utan skyndsamt vända blicken mot livet med dess angelägenheter. Häri skiljer sig Eckehart från den nyplatoniska traditionen, där ett bestående avskiljande från världen förespråkas. Men å andra sidan är Eckeharts uppfattning ifråga om pendlandet mellan det passiva och aktiva i en mystikers liv ännu en föreningslänk med mystiker i alla tider. Mystiken uppvisar flera exempel på aktiva och verkande personer: Paulus, Franciskus av Assisi, den heliga Birgitta, Simone Weil, för att nu bara nämna några. Dessa människor praktiserade och tillämpade epistelorden om att vara i världen men ej av världen, 1 Kor. 7: 31. Denna hållning leder inte till världsfrånvändhet, utan medför en frihet och ett oberoende som ofta uttrycks i stor handlingskraft. Det pragmatiska kriteriet på en äkta mystiker är snarare handfast kärlek till nästan än påstådd gudsförening. Sett ur denna synpunkt framstår en mystikers sinnelag och handlingar som mer väsentliga än de eventuella läromässiga ståndpunkter han uttalar. Simone Weil menade också att kriteriet på en gudsvän bestod i kärleken till nästan, och ur denna uppfattning följde hennes anklagelse gentemot kyrkan, som historien igenom uttalat sitt *anathema sit*, sin förkastelsedom över oliktankande. Katarerna, och i mindre förödande utsträckning Eckehart, drabbades av denna. Det är möjligt att Weil i sitt konfliktfyllda förhållande till kyrkan var påverkad av dessa.

Simone Weils religiösa åskådning företer på flera punkter likheter med katarernas och Eckeharts religiositet. Denna likhet, och sympati, förstärktes med största sannolikhet av att Weil hos dessa tyckte sig känna igen och återfinna äkta gudskärlek trots att de saknade hemortsrätt i kyrkan. Weil var ju för övrigt av den uppfattningen att kyrkan inte ensam innehar den fulla sanningen, utan att den kan meddelas också utanför kyrkans gränser. I samband med detta återkommer Weil ofta till liknelsen om den barmhärtige samariten, Lk. 10: 30—37, och vill med den betona, att kärleken till nästan är den måttstock som bör användas som grund för att avgöra vem som tillhör Gud och den sanna, men osynliga, kyrkan:

Denna liknelse borde ha lärt kyrkan att aldrig bannlysa någon som praktiserar kärleken till nästan.

LR 42¹⁵ (PH 170)

Tidigare noterades en tendens inom den mystiska traditionen att skilja mellan fullkomliga och troende människor. Inom den romersk-katolska kyrkan kan detta i viss mån sägas gå tillbaka till Augustinus kyrkobergrepp, de heligas samfund. I detta ligger en antydning till att identifiera religion och mystik. Weil, således i god tradition, gör samma identifiering samt uppställer ytterligare ett villkor, nämligen att rätt begripa innebörden i Guds allmakt:

Det hela ter sig som om det under ett och samma namn, kristendomen, och inom en och samma sociala organisation, funnes två skilda religioner, mystikernas och den andra.

Jag tror, att den förra är den sanna kristendomen, och att den sammanblandning av båda som ägt rum har medfört både stora fördelar och stora nackdelar.

LR 41¹⁶ (PH 169)

Den sanne Guden är den Gud, vilken uppfattas såsom allsmäktig men såsom icke utövande sin makt överallt, där han kan göra det; ty han är bara i himlen eller, här på jorden, i det fördolda.

AD 150¹⁷ (VG 107)

Weils uppfattning om vad som konstituerar en rätt religion är således: kärleken till nästan, den mystiska religiositeten och en riktig förståelse av innebörden i Guds allmakt. Denna uppfattning leder till att gränsen för vad som betraktas som sann religion inte behöver följa konfessionsgränser. Religion kan föreligga, och religiösa människor kan finnas, varhelst dessa tre krav har uppfyllts, och det menade Weil att bland annat Eckehart och katarerna gjorde. Av denna anledning var det oriktigt av kyrkan att fördöma dem; kyrkan har därmed ådragit sig en stor skuld eftersom hon härigenom har bidragit till människors oförmåga att förstå Guds sanna väsen.

I sin uppfattning om jaget förenas Weil med Eckehart och andra mystiker, om än uttrycken för detta skiftar. Det stora flertalet mystiker talar om ett renande av jaget, att jaget skall göras oberoende; Weil talar om jagets *avskapelse*, "la décréation". Människans enda fria handling består i att ge Gud sitt samtycke, vilket medför att jaget avskapas. Denna avskapelse påminner om den förening genom likhet¹⁸ som Eckehart lärde. Vid jagets avskapelse görs det oskapade inom människan fritt och bereds inför mötet med Gud. Weil betecknar det oskapade hos människan även med uttrycket "det icke-personliga".

Att avstå, rena, eller avskapa sitt jag är alla uttryck för den hållning

mystikerna förespråkar, och som står i ett direkt samband med den mentala aktivitet som bland annat betecknas som kontemplation eller den inre bönens väg.¹⁹ Weil använder begreppet "attention", *uppmärksamhet*, här i betydelsen *väntan*, och Eckehart begreppet "gehorsam",²⁰ *hörsamhet*, för att ange samma sak:

Den hållning, som leder till räddning, har ingen likhet med någon verksamhet. Det grekiska ordet härför är *hypomene*, vilket dåligt tolkas av latinsnets *patientia*. Det är fråga om en oavvänd, trofast, orubblig, uppmärksam stillhet. Slaven, som lyssnar vid dörren, redo att öppna, så fort husbonden klappar på, är den bästa bilden.

AD 195²¹ (VG 156)

Och i den svenska utgåvan *Traktater och Latinska Skrifter*, s. 11, återges följande uttalande av Eckehart:

Där människan i hörsamhet går ut ur sitt jag och gör sig fri från det som är hennes eget, där måste Gud nödtvunget gå in i henne; ty då någon människa ej vill något för sin egen skull måste Gud för den människan vilja på samma sätt som för sig själv.

Innehållet i dessa båda citat visar en överensstämmelse mellan Eckehart och Weil angående människans hållning gentemot Gud. Denna hållning tycks vara grundläggande och utgör inom mystikens värld ett villkor för gudskontakt. Weil har emellertid inte utbildat sitt begrepp *uppmärksamhet* i analogi med Eckeharts begrepp *hörsamhet*. För det första var Weils begrepp grundlagt redan före hennes mystiska upplevelse som en väsentlig hållning rörande kunskapstillägnelse och begripande av sanningen. Och för det andra påpekar Weil omsorgsfullt sin tidigare totala ovetenhet om mystiker, helgon och trons djupare innebörd. Denna Weils okunnighet om mystiker och troende gör parallelliteten mellan hennes begrepp *uppmärksamhet* och andra mystikers liknande begrepp så mycket mer bestickande.

Johannes av Korset och Simone Weil

Johannes av Korset (1542—1591) föddes i Hontiveros, nära Sankta Teresas stad Avila. 1563 mottog Johannes av Korset sin dräkt i karmeliterklostret St. Anna i Medina. Ett år senare kom han till Salamanca för studier och 1567 träffade han för första gången Sankta Teresa. Sankta Teresa och Johannes av Korset blev sin ordens främsta reformatorer. Med sin reformation önskade de återföra karmeliterorden till sitt ursprung och mer strikta observans. Ett av uttrycken för detta var

åliggandet att gå barfota, därav den folkliga benämningen barfotakarmeliterna.

Under åtta månader satt Johannes av Korset fängslad i Toledo för sina reformsträvanden. Tiden var 1577—1578. Han vistades uppe i ett tornrum i nästan totalt mörker men förmådde trots denna situation författa en del av innehållet i "Andlig sång".

Liksom Eckehart befann sig Johannes av Korset i en brytningstid. Observansen inom hans orden hade urartat och klosterlivet var i behov av en uppräckning. Johannes av Korset framförde reformatoriska krav, vilket inte sågs med blida ögon. Dessutom befann sig den katolska kyrkan i ett känsligt och utsatt läge efter Luthers reformation 1517. 1545—1563 hölls det motreformatoriska mötet i Trient, och efter detta kom jesuiter och karmeliter att utnyttjas som redskap i den stora inkvisitionen.

Karmeliterna, och Johannes av Korset, bör därför inte betraktas som nydanare i samma mening som Eckehart. Eckehart sökte nya vägar utanför den etablerade traditionen. Johannes av Korset försökte finna en djupare andlighet inom och under bevarande av sin tradition. Dessutom befann sig Johannes av Korset i ett långt svårare läge i bakvatten efter reformationen, då kyrkoledningen var mer än vanligt vaksam på all eventuell illojalitet och oliktänkande.

För Johannes av Korset var trohet mot kyrka och dogmer en självklarhet. Däremot kritiserade han vad han fann vara ett åsidosättande av dessa dogmer, eller åtminstone observansen av den av påven stadfästa klosterregeln. De ambitioner och strävanden Johannes av Korset och Teresa av Avila syftade till var inte nyskapelse utan väckelse och återgång. Likväl har Johannes av Korset och Teresa av Avila kommit att utgöra den samlande symbolen för vad som avses med mystik inom den kristna traditionen. Traditionen blev inte i första hand nyskapad, men något element i deras mystik måste ha uppfattats som väsentligt annorlunda, en fördjupning av den kristna tron, eftersom deras betydelse blivit så stor. Det symbolvärde som tillmäts dem kan bottna i vad som just avsågs: trohet och lojalitet mot en tradition.

Vid ett studium av mystiken framstår inte den teologiska lärouppfattningen som den centrala angelägenheten för olika mystikers reformsträvanden. Trots detta har det hänt att de ur teologisk och läromässig synpunkt har uppfattats som hot, t ex Eckehart. En orsak kan ha varit kyrkans rädsla för att dessa andliga nydanare skulle kunna ge upphov till en rörelse som utmynnade i kritik mot den institutionaliserade kyrkan.

Dessa andliga förgrundsgestalter har huvudsakligen bidragit med andlig fördjupning, innerlighet och hängivenhet. De har levt med Gud

som en realitet, som har inflytande på och kan omvända en människas liv. De har aldrig varit systembyggare eller försökt göra teologi av sin andliga erfarenhet, något som skulle strida mot deras önskan om andlig förnyelse.

Simone Weil faller väl in i detta mönster. Trots att hon kommit med ansatser till teologiskt nytänkande är beteckning systematiker inte adekvat. Weil, liksom Eckehart och Johannes av Korset, sökte en personlig fördjupning av det andliga livet. Inför detta hamnade andra eventuella ambitioner i bakgrunden.

Simone Weil förenar i sig två dominerande drag hos respektive Eckehart och Johannes av Korset. Eckehart står för en mer radikal linje i förhållande till kyrkans lära, medan Johannes av Korset står för den mer radikala linjen i sitt andliga och asketiska liv. Simone Weil tar upp dessa trådar. Inte så att hon medvetet uttalar det, men hon har påverkats av dessa två gestalter, nämner deras namn och alluderar till innehållet i deras skrifter. I beaktande av de nyss nämnda dragen förstår vi varför Weil utvalt dessa till sina kristna förebilder.

Hos Johannes av Korset har Weil särskilt stannat för den andliga dimension som uttrycks med "själens dunkla natt". Denna natt består egentligen av två, sinnenas och andens natt. Dessa två anger de viktiga stadierna i en människas utveckling här mot den slutliga föreningen med Gud. Ordet "natt" innebär att människan måste genomgå en rening om denna förening skall bli möjlig. Under sinnenas natt befrias människan från kroppsliga sensationer och vanor; under andens natt övergår hon från ett meditativt tillstånd, som består av koncentration på andliga bilder och föreställningar, till ett kontemplativt, som är fritt från sådana bilder och föreställningar. Denna natt upplevs som den yttersta ensamhet. Gud tycks frånvarande och ingenstans finner människan lindring och tröst i sin övergivenhet och känsla av andlig torka. Dessa båda nätter har som mål den naturliga människans utplånande. Så småningom ställs detta tillstånd i skarpaste kontrast till det ljus och den lätthet varmed människan upplever gudsföreningen. Efter det att Johannes av Korset presenterat människans rening fram till föreningen med Gud slutar han med följande strof ur "Själens sång":

Bort i en natt av lycka
så dold att ingen ser mig eller frågar
och andra ljus ej smycka
de blinda steg jag vågar,
än det som styr mig och i hjärtat lågar.²²

Det lidande människan erfar under de två nätterna är betingat av hennes andliga ofullkomlighet. Denna ofullkomlighet rör såväl hennes

fysiska som själsliga konstitution. Människan måste genomgå ett slags död för att renas från denna ofullkomlighet. Det lidande som därmed uppstår betingas av att människan inte längre kan fungera på sitt in-vanda och naturliga sätt. Lidandet är också baksidan av förnimmelsen av Guds rena strålar, som träffar den ofullkomliga människan. Häri kan lidandet haltande jämföras med när en människa en längre tid vistats i ett mörkt rum och plötsligt träffas av starka solstrålar. Instink-tivt värjer hon sig och vill gå undan.

I avsnittet om Eckehart påvisades likheterna mellan Eckeharts be-grepp *hörsamhet* och Weils begrepp *uppmärksamhet*. Vänder vi blic-ken till vad Johannes av Korset skriver skall vi se att även här står be-röringspunkter att finna. I *Levande kärlekslåga* skriver han följande:

Själén skall inte göra någonting annat än att kärleksfullt rikta sin uppmärk-samhet på Gud utan att göra några egna ansträngningar. Hon skall fort-sätta med att vara vänd mot Gud på detta sätt, i kärleksfull uppmärksamhet, enkelt och okonstlat, liksom någon som med kärleksfull uppmärksamhet håller sina ögon öppna.²³

Detta uppmärksamhetens tillstånd hos Johannes svarar mot hörsamhet och uppmärksamhet hos Eckehart respektive Weil; däremot anger de var och en på sitt sätt olika möjligheter att uppnå detta. Skillnaderna häri lämnar jag därhän, men noterar att Weil nämner en icke-religiös aktivitet för att uppnå detta tillstånd, nämligen studier. Då hon behand-lar denna uppmärksamhetens hållning i ett religiöst sammanhang be-tecknar hon den som *bön*.²⁴ Det psykologiska tillståndet av uppmärk-samhet är för alla tre en grundläggande förutsättning för gudskontakt.

Uppmärksamhet är ett areligiöst begrepp som uttrycker en viktig all-männsklig princip för förståelse och insikt. Detta begrepp har fun-nit sin naturliga plats i en beskrivning av hur tillägnelsen av gudskun-skap tillgår. I vissa avseenden kan även begreppet uppmärksamhet jäm-föras med den österländska kontemplerationen som medel till befrielse. Detta tillstånd har av många karaktäriserats som på en och samma gång passivt och aktivt. Det beskrivs som det enklaste men samtidigt det svåraste en människa kan tillämpa. I *Bhagavad-Gita* står t ex följande att läsa:

Den, som i vilan skådar verksamhet
och som i verksamheten skådar vila,
han är i vila, även då han verkar.²⁵

Dessa ord kan lämpligen jämföras med Weils uppfattning av upp-märksamheten som en passiv aktivitet, vilken hon menar har funnit ett uttryck genom Kristi korsfästelse, liksom i *Bhagavad-Gita* och hos Lao-Tsü:

Och i de handlingar man utför av lydnad mot Gud är ens roll passiv; hur mycket möda de än kostar, vilket yttre sken av aktivitet de än kan ha, tilldrar sig dock i själen ingenting analogt med muskelansträngningen; allt är väntan, uppmärksamhet, tystnad, stilla avvaktan, i lidande såväl som i glädje. Kristi korsfästelse är förebilden för alla lydnadsakter.

Detta slags passiva aktivitet, den högsta som finns, är exakt beskriven i *Bhagavad-Gita* och hos Lao-Tsi.

AD 193²⁶ (VG 154)

Denna aspekt av uppmärksamheten som en stilla förbidan, en förbidan som medför ett slags handling vilken överträffar den vanligt verkande människans aktivitet, har av Weil givits rikliga uttryck, något som belyser den vikt hon tillmätte detta begrepp. Inte minst betydelsefull framstår människans förbidan då vi ser, att den enligt Weil utgör en imitation av Gud och hans förhållningssätt gentemot skapelsen och människan. Boktiteln *Attente de Dieu* (*Väntan på Gud*) uttrycker denna hållning. Men än mer tydlig blir den i Weils sammanställning av lydnad och den icke-handlande handlingen:

Den icke-handlande handlingen, det är lydnaden.

C II 67²⁷

Att synas som ingenting, imitation av Gud, icke-handlande handling; ett resultat av kärleken.

C II 135²⁸

Den andliga utvecklingen och fördjupningen tycks av människan fordra uppmärksamhet, något som Weil, Eckehart och Johannes av Korset var och en på sitt sätt uttrycker. Weil bygger dessutom ut sin tankegång med flerfaldiga aspekter, vilket understryker hur central hon menar att denna hållning är för gudskontakt respektive kunskapstillägnelse. Detta existentiella och psykologiska grundtillstånd är en förutsättning för att den fortsatta andliga processen av rening, upplysning och förening skall kunna komma till stånd. Denna, den klassiska mystikens treledade formulering, motsvaras hos Weil av substantivet "la décréation", *avskapelsen*, vilket tillsammans med "le malheur", *olyckan*, bildar centrum i Weils mystik. Övriga begrepp utgör mer eller mindre tydligt aspekter av dessa två begrepp.

SIMONE WEIL, MYSTIK OCH EXISTENTIALISM

Om intuitionen, tiden och döden

I sin inledning till *Själens dunkla natt* tar karmelitermunken Wilfrid Stinissen bland annat upp filosofen Karl Jaspers (1883—1969). Stinissens intresse knyts till Jaspers tankegångar om "misslyckandet".²⁹ Detta begrepp, menar Stinissen, kan verka upplysande för förståelsen av innebörden i "själens dunkla natt" hos Johannes av Korset.

Stinissen gör här iakttagelsen att det går att urskilja några gemensamma nämnare mellan existentialism och mystik. En av dessa skulle kunna vara en människas upplevelse av att vissa erfarenheter förefaller att till sitt innehåll vara utsägbara. Den kunskapsteoretiska förståelsen och sättet att uppfatta dessa erfarenheter är den intuitiva. Med denna uppfattning sammanhänger en betoning av att delar av verklighetens innebörd inte kan fattas genom förnuftsmässiga överväganden. Tillvaron förstås och den transcendent verkligheten anas, genom att den upplevs. Simone Weil uttrycker en liknande åsikt:

Människan undgår denna världens lagar genom varaktigheten hos en ljusglimt. Ögonblick av avbrott, av kontemplation, av ren intuition, av mental tomhet, av accepterandet av moralisk tomhet. Det är genom sådana ögonblick som hon är förmögen att nå det övernaturliga.

C II 22³⁰

En föreningslänk mellan mystikerna och existentialisternas syn på det utsägbara är alltså tanken att det är åtkomligt genom intuitionen, även om de skiljer sig åt vad gäller definitionen av det utsägbara.

Existentialfilosofen Heidegger (1889—1976) gör en skillnad mellan den icke-autentiska människans uppfattning av tiden som en succession och den autentiska människans uppfattning av tiden, där alla tidsmoment istället för att vara avgränsade från varandra bildar en enhet. Heidegger betonar särskilt framtidens betydelse för hur nuet levts och upplevs. Framtidens viktigaste innehåll är döden. Döden ger nuet dess karaktär, och om människan lever autentiskt medför den, att hennes tidsuppfattning blir riktig.³¹ Döden hjälper människan att uppnå det rätta perspektivet på sin tid och tillvaro.

Också mystikern uppfattar tiden som en enhet snarare än som en serie av tidsmoment utan samband och sammanhang. I den mystiska upplevelsen kommer erfarenheten av tiden som "evigt nu" till uttryck. Gud lever bortom tid och rum. I den mån man därför kan tala om tid i samband med Gud kan Gud sägas på en och samma gång omfatta

alla tider, och denna insikt i ett evigt nu meddelas i den mystiska upplevelsen.

Ett utmärkande drag för den västerländska mystiken är den vikt som tillmätts döden, dels den naturliga människans död som villkor för föreningen med Gud, dels den biologiska döden som en övergång till det eviga livet. Mystikern är inriktad mot det kommande — döden,³² det eviga livet och det slutliga gudsskådan­det. Det kommande präglar hans nu, uppfattningen av livets betydelse och hur livet bör levas. Döden ger den rådande livssituationen dess inriktning och intensitet.

"Misslyckandet", amor fati och "le malheur"

Jaspers framställning av det som han benämner "misslyckandet" tänker jag mig kan vara till hjälp att lättare förstå några framträdande tankegångar hos Simone Weil. Som en inledning till den följande diskussionen an­förs följande citat som får anses något sammanfatta den centrala tanken hos Jaspers:

Gränssituationerna — döden, slumpen, skulden och världens opålitlighet — visar oss misslyckandet . . . Hur hon [människan] upplever sitt misslyckande bestämmer vad det blir av människan. I gränssituationerna framträder antingen det tomma intet, eller också kommer man i beröring med det som trots och ovanför all försvinnande världslig tillvaro egentligen är. Själva förtvivlan blir genom sin fakticitet, genom att den är möjlig i världen, en vägvisare som pekar utöver världen.³³

Inför upplevelsen av "misslyckandet" i en gränssituation kan en människa antingen gå under eller drivas vidare. Om hon drivs vidare kan detta medföra en insikt i det transcendentala. I detta avseende finns det en beröringspunkt mellan vad Jaspers inlägger i sina reflexioner angående gränssituationerna och den tankegång Johannes av Korset önskar uttrycka med "själens dunkla natt". Stinissen skriver att då människans emotionella upplevelse av Gud förgår, vilket sker på sin­nenas nivå och utgör ett led i människans andliga utveckling, bör denna människa inte förtvivla. Istället bör hon ta emot den känslotorka som erbjuds henne eftersom denna är ett tecken på att Gud nu börjar arbeta på djupet.³⁴ Detta sammanbrott på sinnenas nivå påminner om Jaspers tankar rörande gränssituationerna; i båda fallen gäller att människan, i stället för att stelna i förtvivlan, bör använda sin förtvivlan som hjälpmedel att komma vidare och utnyttja den positivt som ett medel till att nå djupare i förståelse och insikt.

Här, liksom vad gäller relationen mellan mystik och existentialism,

bör inte parallellen hårdras, eftersom Jaspers avser en allmän existentiell upplevelse medan Johannes av Korset endast syftar på ett skeende som utspelar sig mellan en människa och Gud. "Misslyckandet" kan upplevas av alla människor, medan upplevelserna i "själens dunkla natt" bara berör de som praktiserar denna andliga övning.

För Jaspers är "misslyckandet" ett element i tillvaron framkallat av tillvarons gränssituationer. Johannes av Korset uppfattar "själens dunkla natt" som en prövning sänd av Gud, nödvändig för att åstadkomma utveckling och rening. Det är möjligt för en människa att undgå upplevelser, och förtvivlan, betingade av "själens dunkla natt". Där emot kan ingen människa under sitt livslopp undgå konfrontation med livets gränssituationer. Trots denna väsentliga skillnad mellan de två begreppen bör likväl den för detta sammanhang mer viktiga likheten noteras: båda begreppen uttrycker ett väsentligt drag hos människan då hon i situationer av tillkortakommande och förtvivlan antingen kan kapitulera eller gå vidare och fördjupas. Genom att acceptera sin förtvivlan får hon en möjlighet att utvecklas och överskrida den begränsning som förtvivlan annars kan komma att utgöra. Stinissen, tror jag, önskar komma åt just denna möjliga funktion hos förtvivlan; att tvinga människan till ett ställningstagande angående sitt liv, antingen acceptera livets gränssituationer eller gå under inför det ofrånkomliga i dem.

Denna livshållning, denna inställning till livets obeveklighet, kan även jämföras med stoicismens *amor fati*, att älska sitt öde. Den människa som älskar sitt öde, och därmed världsordningen, vinner frid och harmoni. Hon behärskar tillvarons nyckfullhet och obeveklighet istället för att behäskas av den.

Weil menar att det finns tre implicita former av gudskärlek, vilka alla tre på olika sätt innebär en förberedelse inför Guds personliga närvaro.³⁵ De tre uttrycksformerna för denna gudskärlek är religiösa riter, kärlek till världsordningen och kärlek till nästan. I detta sammanhang stannar jag vid *kärlek till världsordningen* eftersom denna tanke, enligt Weil själv, går tillbaka till det stoiska begreppet *amor fati*.³⁶ Weil menar att den kristna världsåskådningen helt negligerat denna tankegång med ett par undantag: Franciskus av Assisi och Johannes av Korset. Världen är skön eftersom den i sin lagbundenhet är ett uttryck för Guds vilja; den bör därför omfattas med kärlek. Då människan älskar världsordningen, och därmed sitt öde, framstår tillvarons obeveklighet och obarmhärtighet i ett nytt ljus. Skönhet kan, enligt Weil, endast föreligga där avsiktsfrihet och ändamålslöshet råder. Skönhet i denna betydelse innebär Guds närvaro och eftersom världsordningen saknar avsikt och ändamål är det också en bekräftelse på dess skönhet. Den tidigare upplevelsen av tillvarons obarmhärtighet förbleknar inför insik-

ten om att ingenting kan vara annorlunda än det är, vilket medför att människans kärlek väcks:

I allt betraktande ingår något av kärlek. Betraktandet av denna bild av världsordningen är redan en viss kontakt med världsalltets skönhet. Världsalltets skönhet, det är världsordningen, älskad av oss.

AD 172³⁷ (VG 131)

Människans kärlek till världsordningen motiveras även av att Gud älskar världsordningen. Skapelsen är ett verk av den gudomliga kärleken och eftersom Weil menar att människan i förhållande till Gud bör efterlikna och imitera Guds förhållningssätt, följer att hon bör älska världsordningen. Då Gud har insatt naturnödvändigheten och därmed avstått från att ingripa i världsordningen innebär detta, att människan i förhållande till världsordningen bör präglas av betraktande och vördnad. Människan skall i första hand bruka materien, inte härska, vilket Weil menar får sitt naturliga uttryck i kroppsarbetet. Weil ger kroppsarbetet ett andligt värde, eftersom detta är den yppersta kontakten med världsordningen.

Utan kärlek till världsordningen kan människan liknas vid Jaspers människa, som stannar upp och går under i förtvivlan, eller Johannes av Korsets människa, som ger upp under den outhärdliga känslotorkan på sinnenas nivå. Förmågan att handskas med livets obeveklighet är nyckeln till människans andliga fortlevnad trots hotet om förintelse och utplånande.

Hotet om förintelse, som hos Jaspers beskrives med hjälp av "misslyckandet", uttryckes hos Weil med begreppet "le malheur". "Le malheur" går utöver de mer eller mindre existentiellt tänkta gränssituationerna hos Jaspers.

Begreppet "le malheur" hänför sig hos Weil till en situation i livet, som kan vara mycket konkret tänkt, då en människa förlorar fotfästet och hotas av andlig död och förintelse. En sådan situation kan uppträda när och var som helst där olika former av socialt förtryck råder. Varken situationen, eller vem som blir drabbad, kan förutsägas. Den gräns där "le malheur" uppträder varierar från individ till individ, men det finns i varje fall *en* särskiljande gräns.³⁸ Den utsatta och förtryckta människan har inte själv förorsakat sin belägenhet. Den drabbade har ingenting gjort men utsätts likväl för förakt och stöts ut ur den sociala och mänskliga gemenskapen utan andra skäl än att personen ifråga uppfattas i någon mening vara svag och därför värd förakt. Föraktet är således irrationellt grundat men kan ha att göra med exempelvis ett arbetes eller en social positions låga status, poli-

tiska eller religiösa övertygelser — dessa påstådda bevekelsegrunder behöver dock inte alls föreligga.

Detta förakt med åtföljande utstötningsmekanismer påminner om den analys Harald Ofstad genomför i sin bok *Vårt förakt för svaghet*. Ofstad studerar nazismens världsåskådning och dess utpräglade förakt för svaghet, liksom för allt som föll utanför de egna subjektivt uppdragna gränserna. Ofstad hävdar att flera drag inom nazismen inte blott är begränsade företeelser hos denna världsåskådning utan också extrema uttryck för värderingar vi i andra sammanhang implicit och explicit omfattar.³⁹

Erving Goffman ger i sitt arbete från 1963, *Stigma*, uttryck för liknande tankegångar. Hans undersökning gäller människor i olika situationer, som av någon anledning inte är i stånd till att vinna socialt erkännande.⁴⁰ Här, liksom hos Ofstad, beror inte situationen på någon faktisk egenskap hos dem själva, utan på det norm- och värdesystem som omhuldas i ett samhälleligt system.

Varhelst en människas värde kränks och hon på grund av detta lider oskyldigt och oförskyllt, är det ett fall av "le malheur". Men samtidigt som "le malheur" på detta vis kan vållas av sociala omständigheter — ett element av socialt lidande måste alltid föreligga — verkar Weil mena, att detta lidande ej behöver ha sitt ursprung i en konkret situation. Det kan uppstå utan att det tycks föreligga påvisbara orsaker.

Enligt Weil är Kristus och Job paradigmatiske exempel på människor oförskyllt drabbade av "le malheur". Deras lidande har uppstått oberoende av deras sociala situation; däremot stöts de ut ur den sociala gemenskapen. Då det gäller Job finns inga drag i hans situation som antyder en begriplig orsak till den uppkomna belägenheten, vilket således uppenbarar den gåtfulla och oåtkomliga karaktären hos "le malheur". Något påtagligt skäl till varför Kristus blev drabbad finns inte heller, men Weils tanke är, att varhelst det föreligger ett fall av "le malheur" där är den korsfäste Kristus närvarande.⁴¹

Då just Kristus och Job tas som exempel tycks det, trots allt, föreligga ett outgrundligt samband mellan "le malheur" och Gud. Weil hävdar bestämt att "le malheur" inte är en prövning sänd av Gud. Likväl har han ett finger med i spelet. En möjlig lösning på detta kan ligga i tanken på hur "le malheur" bör uppfattas. Om människan uthärdar "le malheur", om hon står ut med de känslor av förtvivlan och övergivenhet Johannes av Korset vältaligt beskriver och som Kristus mer än någon annan erfarit vid sin korsfästelse, kan "le malheur" innebära en väg till ett äkta och autentiskt liv, vare sig människan är medveten om Kristi närvaro i "le malheur" eller inte. Om människan där-

emot fastnar i den ångest och det självförakt som detta tillstånd obeckviken medför, är hon förlorad.⁴²

"Misslyckandet" och "le malheur" är tillvarons mer ödesmättade inslag. "Misslyckandet" erfars inte bara av någon enstaka människa, alla konfronteras med nödvändighet med livets gränssituationer. "Le malheur" drabbar endast några, men vilka dessa är, är omöjligt att förutsäga. Däremot är alla människor utsatta för *möjligheten* av att bli drabbade. Båda begreppen är sprungna ur en bestämd uppfattning av tillvaron, fastän både Weil och Jaspers tycks mena att de blott beskriver hur tillvaron faktiskt är.

"Misslyckandet" är en rationell struktur, åtminstone givet den världsförklaring som anges i relation till Jaspers perspektiv och livssyn. "Le malheur" är däremot det gåtfulla och komplicerade i en av Weil för övrigt stringent och rationellt uppbyggd världsåskådning. "Le malheur" förvirrar uppfattningen av världsordningens skönhet, men lyckas ändå inte omintetgöra den. "Le malheur" påtvingar människan insikten om tillvarons brist på mening och avsaknad av finalitet,⁴³ men denna insikt kan medföra ett steg i rätt riktning vad gäller uppfattningen om världsordningen. "Le malheur" är tillvarons irrationella moment, något som indirekt uppenbarar och förtydligar den rationalitet som för övrigt ligger i världsordningens lagbundenhet.

"Le malheur" bör inte uppfattas som en prövning sänd av Gud, samtidigt som Gud tänkes ha ett outgrundligt samband med dess förekomst. Johannes av Korset beskriver en människas lidande och utståndna vedermödor som av Gud tillställda henne för hennes andliga utvecklings skull. För Weil är den tanken otänkbar, att människans lidanden skulle vara ett uttryck för Guds avsikter med människan — Gud sänder inte lidanden i avsikt att rena människan. Ändå menar Weil samtidigt i samband med avskapelsens process, åtminstone i vissa sammanhang, att Gud utför denna, men med människans *samttycke*.

Weils mest framträdande tanke är att människans lidande är be-tingat av henne själv eller av de omständigheter i vilka hon försätts, och i detta ligger inga gudomliga avsikter. Även denna tankegång är möjlig att spåra hos Johannes av Korset, men en långt mer viktig, och därför mera iögonenfallande, föreställning hos honom är, att Gud i en eller annan mening tillmäter lidandet ett syfte, vilken för övrigt är den mest förekommande kristna tanken.

Det är således av vikt att hos Weil skilja mellan det lidande som förorsakas av att den naturliga människan renas, begreppet "la décréation", och det lidande som utstås utan avsikt eller mening, begreppet "le malheur". Det är detta sista som särskilt sysselsätter Weil och hon uppfattar Kristi lidande som ett uttryck härför. Kristus, enligt Weil,

uttrycker fullkomligt innebörden i "le malheur"; han är på korset övergiven av både människor och Gud och ropar i förtvivlan "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?", Mt. 27: 46. Kristus, fastän hånad, föraktad och missförstådd, är människans hopp om befrielse och kunskap om verklighetens rätta innebörd.

Den betydelse Weil tillmäter Kristus som representant för "le malheur" verkar emellertid inte alldeles fri från tankar på avsikt; Kristi liv och lidande ges av Weil, utsagt, ett drag av budskap⁴⁴ och med ett budskap förknippas tanken på en avsikt. Men för att en delavsikt tycks föreligga medför ju inte det, att det också måste föreligga en avsikt med helheten. Trots detta, menar jag, att det i detta sammanhang föreligger en tvetydlighet i Weils betoning av lidandets syfteslöshet.

Gud har ingen avsikt med lidandet, ty om han hade det skulle människan bibringas en oriktig föreställning om sin betydelse, skriver Weil.⁴⁵ Detta tycks innebära att denna avsiktsfrihet tjänar *syftet* att lära människan att hon ingenting är! Guds brist på avsikt med lidandet tjänar syftet att bekräfta människans intighet. Här ligger en föreställning fördold om att lidandet trots allt används som medel i den renande processen; med andra ord finns här ytterligare en spänning i Weils föreställning om lidandets avsiktslöshet.

I denna senare betydelse föreligger likheter med Johannes av Korsets uppfattning av lidandet, men till skillnad från honom får människan, enligt vad Weil tycks säga, inte *tro* att lidandet är sänt till hennes förbättring, eller avskapelse. Det lidande som här avses är, både hos Weil och Johannes av Korset, det naturliga lidandet; lidandet såsom orsakat av människans belägenhet av att vara ändlig men med oändlig bestämmelse har således likartat uppfattats hos Johannes av Korset och Weil. Detta lidande är betingat av människans situation, men denna situation är förorsakad av Gud som alltså, på ett eller annat vis, står bakom detta lidande.

I beskrivningen av det naturliga lidandet finns likheter mellan Weil och Johannes av Korset, och i upplevelsen av tillvarons obeveklighet finns en släktskap mellan Weil och Jaspers. Tanken på "le malheur" är däremot en ny och självständig idé hos Weil. Till analysen av "le malheur" återkommer jag i det sista kapitlet. Tills vidare nöjer jag mig med de jämförelser som nu anförts.

MYSTISK UPPLEVELSE OCH RELIGIÖS ERFARENHET HOS SIMONE WEIL

Inledning

Simone Weil-forskaren Miklos Vetö menar i sin avhandling *The Ethics of Simone Weil* att Weil inte är en fullt utbildad mystiker.⁴⁶ Såvitt jag har funnit ger han inga belägg eller argument för sin ståndpunkt, och jag undrar därför vad som för Vetö gäller som "fullt utbildad mystiker". Istället för att diskutera sitt påstående övergår Vetö till att beskriva den väg som ligger i begreppet "la création", *avskapelsen*. Detta begrepp, menar Vetö, refererar dels till en andlig process, dels till ett andligt tillstånd vars höjdpunkt utgörs av *unio mystica*.^{46 a} Enligt Vetö har Weil utarbetat en lära och angivit en väg för människans förening med Gud utan att själv ha gått denna väg, åtminstone implikerar detta av Vetös påstående att Weil inte är en fullt utbildad mystiker.

Vetö använder vidare beteckningen "system" på Weils lära, vilket jag finner vara missvisande. Weils lära är ett system såtillvida som hon beskriver en sammanhängande åskådning. Mer väsentligt är dock att hon själv upplevt det hon beskriver. Den beskrivning hon ger är inte i första hand en teoretisk skiss utan en upplysning om gjorda erfarenheter vilka hon försöker ge en generell betydelse.

I det följande vill jag försöka visa att Weil är en fullt utbildad mystiker och att hennes, av Vetö så kallade, system är en återspeglings av hennes mystiska upplevelse och religiösa fördjupning. Däremot är nog den iakttagelsen riktig, att Weils situation vid den första upplevelsen skiljer sig från den avskapelsens process hon senare kommer att beskriva. Denna olikhet kan möjligen botten i den skillnad som råder mellan den oförmodade och den förvärvade mystiska upplevelsen. Weils första mystiska upplevelse var oförmodad, medan de därpå följande bör karaktäriseras som förvärvade. Då Weil vid reflexion och bearbetning beskriver det andliga förloppet gör hon det bland annat medelst begreppet avskapelse, vilket antyder en människas målinriktade strävan efter förening med Gud, således efter en förvärvad mystisk upplevelse. Men denna begreppsbildning skulle Weil antagligen inte ha utbildat, om hon inte först gjort en oförmodad upplevelse.

Vetö skriver att avskapelsens process kan leda fram till *unio mystica*, vilket jag inte alls ifrågasätter. Däremot undrar jag om Weils egen upplevelse bör betecknas som *unio mystica*. I sina återgivanden av de mystiska upplevelserna nämner hon ingenting om uppgående, samman-

smältning eller förening; det hon i första hand beskriver är *närvaro*.

Den fortsatta framställningen har följande utseende: *Referat. Kommentar. Två uttryck för samma sak? Den mystiska upplevelsens kännetecken.*

Referat

Weil återger i två olika texter hur hon upplever en närvaro av Kristus och hur hon känner sig försatt bortom rummet. Den ena texten är "Autobiographie spirituelle" i AD och är skriven den 15 maj 1942. Den andra texten är "Lettre à Joë Bousquet" i PSO och är skriven den 12 maj 1942. Texten i AD är fylligare och innehåller fler detaljer, men innehållsligt skiljer sig inte de båda texterna nämnvärt från varandra. (För ett exakt återgivande av Weils beskrivningar hänvisas till not 47, detta kap.)

Den första upplevelsen av Kristus återger Weil på ett enkelt och precist sätt; jag har redan berört den i det biografiska avsnittet. Efter påsken i Solesmes 1938, på hösten samma år, då Weil under absolut uppmärksamhet för sig själv läser dikten "Love" får denna uppläsning kraften hos en bön. I anslutning till detta erfar Weil hur Kristus stiger ned och griper henne.

1941 arbetar Weil på Gustave Thibons vingård i Ardèche och har då upprepade upplevelser av mystisk karaktär. Hon beskriver kraftfullt hur hon var morgon innan hon går ut till sitt arbete läser *Fader Vår* på grekiska under absolut och ostörd uppmärksamhet. Denna övning överträffar var gång hennes förväntningar och hon skildrar hur hon försätts bortom rummet där varken perspektiv eller blickpunkt finns. Därefter erfar hon en tystnad som är något annat än frånvaron av ljud, det är något mera positivt.

Vid andra tillfällen, skriver hon, är Kristus mer verkligt och personligt närvarande, mer överväldigande och mer fylld av kärlek, än vid den första upplevelsen på hösten 1938.

Dessa två nu återgivna beskrivningarna av Weils mystiska upplevelser är de som återfinns i AD. I PSO för Weil samman dessa två skilda upplevelser till en. Hon refererar i första hand till den på hösten 1938 eftersom hon skriver, att dessa händelser utspelade sig för tre och ett halvt år sedan. Det mest intressanta i PSO är att hon här inte sammanställer läsandet av dikten "Love" med sin mystiska upplevelse, eller nämner att hon praktiserade absolut uppmärksamhet. Däremot skriver hon att hon befann sig i ett tillstånd av intensiv fysisk smärta. Hon upplever en närvaro mer personlig, mer säker och mer verklig än en

annan människas närvaro. I denna upplevelse hade varken sinne eller fantasi del. Och från den stunden har Gud och Kristus varit samman-tvinnade med hennes tankar.

I både AD och PSO är Weil noga med att poängtera att hon före sin mystiska upplevelse inte läst mystikerna samt att hon var helt oföberedd och aningslös inför det inträffade.

Kommentar

Weil återger alltså i två skilda sammanhang mystiska upplevelser. I det ena fallet relaterar hon två i tiden från varandra liggande upplevelser och hon återger dels *en* oförmodad upplevelse, dels flera *förvärvade* upplevelser av både Kristi närvaro och hur hon försätts bortom rummet. I det andra sammanhanget, PSO, beskriver hon en upplevelse som visserligen förläggs till hösten 1938, men som Weil i sitt återgivande mer anpassar till de upprepade upplevelserna från 1941, sådana hon beskriver dem i AD.

Den mer utförliga beskrivningen uppfattar jag som tecken på att Weil inte endast haft *en* plötslig och omvälvande upplevelse utan att hon genomgått flera, och att dessa vittnar om djup och mognad. De upprepade upplevelserna visar enligt min mening att Weil är en fullt utbildad mystiker; hon gör först en oförmodad upplevelse och utvecklar därefter en metod för ernåendet av ytterligare upplevelser. Denna metod tycks inte utvecklad med avsikt, utan också i detta sammanhang verkar Weil först överraskad, men i efterhand vet hon att absolut uppmärksamhet och läsandet av *Fader Vår* kan leda till upplevelser och känslor av Kristi närvaro. Det som först inträffar så att säga slumpartat övergår till ett givet mönster eller beteende.

Det som för Weil utgör ett starkt argument för äktheten i hennes upplevelse är hennes föreställning om sig själv som ovärdig och att Gud i någon mening gjort sig skyldig till ett misstag då han valde att göra sig personligen känd för Weil.⁴⁸ Weil gör jämförelsen med ett möjligt nattvardsbröd. Denna brist hos brödet medför inte att Guds närvaro omintetgörs vid invigningsorden i mässan. För Weil innebär detta en bekräftelse på att Guds utväljande sker oberoende av tillfälliga egenskaper och tillstånd.

De tre viktigaste komponenterna i Weils mystiska upplevelse (jag fortsätter att för enkelhetens skull tala om "en" mystisk upplevelse) är hennes *huvudvärk*, den absoluta *uppmärksamheten* och *recitationen* av antingen en dikt eller en bön.

Uppmärksamhet är att likna vid bönen och kontemplationens till-

stånd, och recitation är en icke ovanlig religionshistorisk företeelse. Men i dessa sammanhang är som regel det reciterade av religiös natur vilket inte var fallet vid Weils första mystiska upplevelse, om än av dikten "Love" kan ges en religiös interpretation.

Den uppmärksamhet Weil utövar tvingas första gången fram av den svåra huvudvärk under vilken hon lider. Uppmärksamheten blir för henne sättet att frigöra sig från huvudvärkens förlamande inflytande. I denna situation steg Kristus ned och grep henne, fastän hennes uppmärksamhet inte var inriktad på honom. Inte heller var hon vid denna tidpunkt kristen eller hade över huvud taget föreställt sig möjligheten av en personlig, gudomlig närvaro. Upplevelsen kom till henne oförmodat och oförmedlat. Trots detta har Weil, liksom andra mystiker, genomgått en förberedelse och inkubation. Tidigare konfrontationer med religiösa människor, i synnerhet i samband med de tre religiösa erfarenheterna, se kapitel I, biografien, och vid påsken i Solesmes träffade hon den engelsman, John Vernon, som gjorde henne bekant med dikten "Love". Sist, men inte minst, tyckte sig Weil genom den svåra huvudvärken förstå innebörden i Kristi lidande och möjligheten av att älska den gudomliga kärleken tvärs igenom "le malheur". Detta begripande var förnuftsmässigt och hade inte karaktären av mystisk upplevelse. Huvudvärken har således en stor och otvivelaktig betydelse för den slutliga uppkomsten av den mystiska upplevelsen. Dels utgör den motorn i den psykiska koncentrationen, uppmärksamheten, dels innebär den en ökad förståelse av det väsentliga i den kristna tron, Kristi lidande. Framför allt blir huvudvärken ett hjälpmedel för att bortkoppla störande förnimmelser.

Hans Rosing refererar till något liknande i *Medvetandets filosofi*, då han beskriver en situation där det är möjligt att ta bort en människas plåga men ej hennes smärta.⁴⁹ Situationen är den när en människa t ex fått smärtstillande medel, vilket gör att hennes smärta fortfarande är intensiv men att hon inte längre bryr sig om det. Plågan når henne inte. När Weil genom koncentration och uppmärksamhet lyckas lämna sin kropp att lida på egen hand, finns kroppens smärta där hela tiden men plågan av denna smärta bekommer henne inte.

Då Weil återger sina upplevelser från 1941 nämner hon inte längre sin huvudvärk. Kanhända har den försvunnit eller så har plågan av den avtagit. I varje fall utgör inte huvudvärken längre en motor för hennes uppmärksamhet. Weil praktiserar ostörd och absolut uppmärksamhet som ett mål och inte längre som ett medel. Men samtidigt som uppmärksamheten är ett mål i sig innebär den ett medel, mer eller mindre avsiktligt, för ernåendet av ytterligare mystiska upplevelser.

Sammanfattningsvis gäller om de nu refererade mystiska upplevelserna att de, hos Weil, markerar en övergång från ett betraktande av religiösa företeelser till en djup religiös tro. Före sin första mystiska upplevelse uppfattade hon frågan om Guds existens som olöslig och irrelevant. Hon varken tror på eller avvisar möjligheten av Guds existens. Av denna anledning betecknar jag den första mystiska upplevelsen som *oförmodad*.

De upprepade upplevelserna uppvisar likheter med vad som tidigare sagts om de *förvärvade* upplevelserna och betecknas därför som sådana. Weil har nu accepterat och uppfattar sin första upplevelse som mystisk. Hon tvekar inte längre om att Kristus var verkligt närvarande. Genom tillämpning av uppmärksamhet och läsning av bön, *Fader Vår*, lyckas det henne därefter att upprepade gånger uppleva Kristi närvaro. Denna närvaro är mer djup och överväldigande än den första. Weil lokaliserar inte sin upplevelse, men betonar att varken yttre sinnen eller fantasi är delaktiga.

Den tolkning Weil i efterhand gör av sin första mystiska upplevelse låter sig väl inordnas i uppfattningen av kontinuitet i Weils utveckling. Omedelbart efter att hon till fullo accepterat sin upplevelse återger Weil hur hon förstod att också Platon var en mystiker⁵⁰ och att *Iliaden* badar i ett kristet ljus. Denna insikt förstärker hennes kärlek till Kristus och, kan man anta, även förvissningen beträffande innehållet i hennes upplevelse.

Det framhölls tidigare, i samband med Johannes av Korset och själens dunkla natt, att den mystiska upplevelsen och föreningen inte är möjlig utan ett föregående lidande. Det lidande Johannes av Korset främst syftar på är det som människan erfar då hennes naturliga sinnen renas och nyskapas, eller den torka människan upplever då Gud tycks frånvarande. Då Weil behandlar innebörden i avskapelsens process återfinns här dessa drag av lidanden. Det lidande som avses är inte det självpåtaga, det sökta och önskade. Lidandet är en konsekvens av människans motsägelsefulla situation och natur.⁵¹ Det lidande Weil själv genomgår är i samband med den första mystiska upplevelsen inte av detta slag, huvudvärken har knappast med ett andligt renande att göra. Inte heller anger Weil något lidande, vare sig av det ena eller det andra slaget, i samband med de upprepade upplevelserna. Däremot upplevde hon under sin tid på fabriken ett lidande som kan liknas vid ett andligt renande. Vi vet att hennes fabrikerfarenhet ägde ett samband med och hade inflytande på den följande religiösa utvecklingen. På fabriken upplevde sig Weil som slav och denna uppfattning av sig själv är troligtvis något som hon bibehåller. Denna uppfattning antyder att Weil åtminstone för egen del önskar bortse från den egna

viljan, och tvingas negligera sig själv till förmån för något annat. Med andra ord kan Weil sägas ha befunnit sig i ett psykologiskt tillstånd av att låta annat och andra äga ett företräde framför hennes vilja och anspråk. Denna hållning återkommer ju också i hennes beskrivningar av människans förhållande till Gud; tomhet, lydnad, väntan och den icke-handlande handlingen. Dessa beteenden och tillstånd anger alla, var och en på sitt sätt hur människan bör förbehålla sig. Detta förhållningssätt framkallar till att börja med ett lidande eftersom det krävs att människans jag avskapas för att hon ska kunna komma i ett rätt förhållande.⁵² Detta lidande har sin orsak i att människan, mot sin vana, låter det osjälviska få företräde framför det själviska. Det naturliga lidandet, och den parallellitet som här råder mellan Weils och andras framställningar av människans renande, är inte oviktigt för förståelsen av Weil. Särskilt viktigt är det eftersom det visar att Weil väl låter sig inplaceras i en klassisk mystisk tradition. I förhållande till begreppet "le malheur", däremot, intar detta lidande en mindre central ställning. Med tiden kommer Weil att mer och mer förknippa den kristna trons bärande innehåll med det oskyldiga och, i vissa fall, befriande lidandet.⁵³ Representanten är Kristus, vars lidande var både oskyldigt och befriande. Däremot kommer andra människors oförskyllda lidande, i kriget, att utgöra ett allt större hinder för kopplingen mellan Guds fullkomlighet och "le malheur".

Det naturliga lidandet har i avskapelsens process en nödvändig och oundgänglig funktion och betydelse. "Le malheur" kan delvis bestå av eller utgöra en aspekt av detta lidande men äger framför allt en mer genomgripande och total innebörd särskilt då det ges det slutliga re-
nandets, och frälsningens, verkan.

Två uttryck för samma sak?

En vanlig uppfattning inom forskningen i mystik är, att mystikerna vid den mystiska upplevelsen talar om ett utvidgande av medvetandet. Det som sker är något utöver alla begrepp och denna författning är en samverkan mellan känsloupplevelse och intuitiv föreställning.⁵⁴

Jag önskar inte diskutera påståendet att den mystiska upplevelsen sker genom ett utvidgande av medvetandet. Däremot vill jag peka på att denna beskrivning inte alltid överensstämmer med mystikernas egna återgivanden. Ruth Burrows, karmelit, menar att hon i sin bok *Riktlinjer för mystisk bön* 1976, representerar den mystiska tradition som företräds av Johannes av Korset och Teresa av Avila. Burrows ansluter sig till de klassiska stadierna i den andliga utvecklingen —

rening, upplysning, förening — även om hennes terminologi avviker. Om föreningen skriver hon följande:

Gud förenar sig med mig och i det korta ögonblicket älskar jag *honom*, inte en bild av honom, och denna kärlekshandling övergår också mina vanliga själsfunktioner. Gud visar sig — härav namnet "ingjuten kontemplation". Denna kunskap finns i det hemligaste jaget, inte i medvetandet.

Det kan aldrig nog betonas att mystisk kontemplation i sig själv inte kan uppfattas av den vanliga varseblivningsapparaten: sinnena, medvetandet.⁵⁵

Simone Weil beskriver sin upplevelse på följande sätt:

När Kristus plötsligt grep mig, hade för övrigt varken de yttre sinnena eller fantasin någon del i vad som skedde; jag kände helt enkelt tvärsigenom lidandet närvaron av en kärlek, lik den man kan läsa i en älskad människas leende.

AD 76⁵⁶ (VG 36—37)

I sitt brev till Joë Bousquet återger Weil sin upplevelse så här:

En närvaro mer personlig, mer viss, och mer verklig än en människas; den var för både sinne och fantasi oåtkomlig, lik den kärlek som lyser upp det mest ömma leende hos någon man älskar.

PSO 81⁵⁷

Burrows och Weils upplysningar vederlägger inte påståendet att den mystiska upplevelsen görs i medvetandet. Men i sina beskrivningar av den mystiska upplevelsen talar de inte om att medvetandet utvidgas, däremot förefaller det väsentligt för dem att poängtera att varken medvetandet, sinnena eller fantasin var delaktiga då de hade en mystisk upplevelse. Vi har således två påståenden som står mot varandra, men denna motsägelse kan ju mycket väl tänkas vara skenbar. Mystikernas påpekanden kan till exempel motiveras av teologiska överväganden, liksom av att de faktiskt inte upplever det som om medvetandet eller sinnena är delaktiga.

För övrigt är det inte alldeles självklart vad vi menar med "medvetandet"; vi känner inte dess gränser eller vad uttrycket ett "utvidgat medvetande" innebär. Det kan ju komma att visa sig, om någon gång en mer fullständig kunskap om medvetandet uppnås, att vad mystikerna talar om egentligen är detsamma som vad som vid en mer precis definition menas med medvetandet. Men faktum kvarstår, att vad vissa mystiker menar, det är, att den mystiska upplevelsen inte blott är anorlunda än andra upplevelser i medvetandet, utan att den också förgår utan sinnenas och medvetandets deltagande.

Även om det är så att mystikernas påståenden vilar på en felaktig föreställning om medvetandet följer inte att de inte för den skull skulle

kunna uttrycka något viktigt, som det bör tas hänsyn till. Deras påstående kan väl tänkas ange att det finns aspekter på och drag hos medvetandet som för oss ännu så länge är fördolda. Med andra ord, kanske inte enbart mystikernas påstående bottnar i en felaktig föreställning om medvetandet, utan också den forskning jag stött på som sysslar med mystik och medvetande.

Avslutningsvis kan konstateras, att vid den mystiska upplevelsen är det som om hela människan tas i anspråk, hennes kropp såväl som alla hennes sinnesförmågor. Och det finns fog för det mer försiktiga påståendet att medvetandet, vid den mystiska upplevelsen, inte fungerar som vid den empiriska sinneserfarenheten.

Den mystiska upplevelsens kännetecken

De kännetecken på att en mystisk upplevelse har ägt rum, som här följer, vill belysa dels vad Weil själv indirekt uppfattade som kännetecknen, dels vad som i allmänhet betraktas som kännetecknen. De kännetecken som jag menar att Weil indirekt hävdar är inte av den arten att de bevisar äktheten i hennes upplevelse, utan markerar endast att hon själv uppfattade sin upplevelse som genuin. Jag börjar med att återge vad jag finner vara Weils egna tecken på att hon har haft en mystisk upplevelse:

- a) den första upplevelsen är oförmodad och hon menar sig dessförinnan ha varit okunnig om mystik och likgiltig inför tanken på möjligheten av Guds personliga närvaro
- b) de upprepade upplevelserna åtföljs av en känsla av att vara ovärdig och att Gud kanske har gjort ett misstag då han valt att göra sig personligt känd för Weil. Men denna känsla av ovärdighet styrker trots allt hennes uppfattning om att Gud har varit faktiskt närvarande
- c) den första upplevelsen ger Weil inte sitt omedelbara erkännande. Men, skriver hon, man kan aldrig stå Gud emot om man gör det av omsorg om sanningen; förr eller senare faller man i Kristi armar eftersom han är sanningen
- d) den första upplevelsen innebär en inledning till ett mer medvetet religiöst sökande, och så småningom utövande, vilket leder till att hon under sommaren 1941 gör upprepade mystiska upplevelser av mer intensiv och långvarig art jämfört med den första
- e) den mystiska upplevelsen försiggick enligt Weil utan att varken

- sinne eller fantasi hade någon delaktighet — detta skulle i så fall för Weil innebära att alltsammans var ett verk av hennes inbillning
- f) den mystiska upplevelsen medför ej att Weil döper sig. Weil lägger stor vikt vid lydnaden och menar att denna kräver att hon skall kvarstå utanför kyrkan och inte låta döpa sig.

Utöver dessa nu nämnda kännetecken, som jag inte särskilt kommenterar då de har blivit fortlöpande kommenterade, bör även några påpekanden av mer allmän karaktär göras. Dessa kännetecken, som symptom på att en mystisk upplevelse har ägt rum, är följande:

- a) en mystisk upplevelse innebär ofta att det tar tid innan den omnämns. I Weils fall förflöt cirka tre och ett halvt år från den första upplevelsen fram till ett omnämnande av alla
- b) en mystisk upplevelse är för mystikern i hög grad en intim angelägenhet och en känsla av blygsel är ofta förknippad med dess omnämnande
- c) en mystisk upplevelse kan medföra en förändrad syn på lidandet. von Dürckheim skriver: "ett kriterium på att människan nått fram till sin mitt är detta, att hon *kan* lida; inte det att hon inte lider mer."⁵⁸ Weil skriver att kristendomens storhet ligger i detta att den inte söker finna en övernaturlig bot mot lidandet, utan en övernaturlig användning av det.⁵⁹
- d) den mystiska upplevelsen har varit föremål för många försök att nå fram till vad man tror kan vara en innehållslig kärna, bland annat har religionsfilosofen Ninian Smart myntat begreppet "the idea of ramification". Med detta menas att en upplevelse tolkas i ljuset av ett religiöst och doktrinärt system. Ju mer en tolkning innehåller av ett religiöst system, ju mindre har vi kvar av den ursprungliga upplevelsen. Däremot, ju färre ramifikationer ju större närhet till den ursprungliga upplevelsen.⁶⁰ Trots den tid som förflyter mellan Weils upplevelse och hennes tolkning eller återgivande av densamma, så verkar hennes beskrivning förvånansvärt fri från eftertolkning och tillägg. Under perioden från upplevelse till omnämnande träffar Weil religiösa människor, läser religiös litteratur och djupnar i förståelsen av den kristna trons innehåll. Likväl har hon inte plockat in referenser från dessa sammanhang. Den enda tolkning hon tillägger, vilken dock inte gäller själva upplevelsen, är att också Platon är mystiker. Slutsatsen blir således, att i Weils mystiska upplevelse ingår få ramifikationer vilket medför, utifrån "the idea of ramification", att beskrivningen av hennes upplevelse kan betraktas som relativt ursprunglig.

- e) den mystiska upplevelsen medför ofta språkliga nybildningar och begreppsförändringar, vilket i sin tur framkallar nytolkningar. Sådan nybildning och nytolkning behöver inte alltid uppträda. Däremot upplever mystikern ofta att allt betraktas i ett nytt ljus och att det som tidigare var obegripligt framstår i en ny och förklarad dager.

Antoon Geels skriver i sin uppsats "Religious ecstasy" att mystiker med starka upplevelser uppvisar påfallande kreativitet. Som tecken på denna kreativitet nämns bland annat *verbal synkretism* och *flexibilitet*.⁶¹ Det första uttrycket refererar till många mystikers tendens att fritt och självständigt tolka traditionella begrepp. Det andra uttrycket refererar till uppkomsten av nya språkliga konstellationer i samband med den mystiska upplevelsen, vilket kan böttna i ett fritt och oberoende förhållande gentemot traditioner.

Weils självständiga och fria tolkning av den grekiska filosofin är ett exempel på verbal synkretism. Tesen om flexibilitet illustreras genom Weils semantiska nybildningar, t ex ordet "la décréation", *avskapelsen*. Likaledes förekommer nytt innehåll hos annars traditionella tankegångar, t ex teodicéproblemet och uppfattningen av lidandet, som bl a uttrycks med "le malheur". Och precis som Geels skriver, kan detta delvis förklaras med Weils fria förhållande till den kristna traditionen. Vad gäller tanken om nybildningar och nytolkningar skriver Philip Almond, att den mystiska upplevelsen ofta verkar i en konserverande riktning.⁶² Troligtvis äger detta i viss mån sin riktighet då det gäller den förvärvade upplevelsen, vilken kan medföra en konfirmering av rådande tradition och en förstärkning av det redan givna. Den oförmodade upplevelsen kan däremot innebära en mer radikal ny- och omtolkning av något redan givet. Den förvärvade upplevelsen har antagligen inte samma behov av nytolkning, eftersom den oftast försiggår inom ett redan accepterat och integrerat religiöst paradigm. Den oförmodade upplevelsen innebär ofta en övergång från ett indifferent religiöst mönster till ett ännu okänt religiöst mönster. Mystikern måste därför med egna medel formulera sin erfarenhet eftersom han/hon inte har så mycket teologiskt färdigt material att tillgå. Weil gjorde både en oförmodad och flera förvärvade upplevelser, men eftersom samtliga försiggick oberoende av utifrån hämtade mönster är Almonds tankegång inte applicerbar i detta fall.

De nu angivna och genomgångna tecknen på att en mystisk upplevelse har ägt rum visar något om mystikerns beteende i samband med sin upplevelse samt de möjliga effekter som denna upplevelse kan få. Ett

starkt skäl för trovärdigheten av att en genomgripande upplevelse har ägt rum är just dessa effekter, vilka i de flesta fall är så homogena att de bidragit till utbildandet av en fördjupad och förnyad livssyn. Den uppkomna livssynen innehåller ofta drag och självständiga begrepp som med tiden kan komma att ge upphov till nytänkande.

OM KONTINUITET OCH ORIGINALITET

Då jag — och andra med mig — flera gånger påpekat att det föreligger kontinuitet i Weils livssyn förefaller det lämpligt att närmare se på innebörden i detta, särskilt som jag delvis reserverar mig mot detta påstående. I anslutning till detta är det rimligt att beröra hur Simone Weil förhåller sig till de två mest inflytelserika lärorna rörande våra möjligheter att äga kunskap om Gud.

Synkretism och exklusivitet

Enligt flertalet Simone Weil-forskare utgör Platon och den grekiska filosofin Weils främsta källa och inspiration. Med tanke på detta kan det kanske verka som om jag behandlar denna del väl styvmoderligt, men utifrån avhandlingens avgränsning är detta dock väl motiverat.

I centrum för mitt intresse står Weils mystiska upplevelse och den därpå utformade och utvecklade livssynen. Denna livssyn är tämligen självständig i förhållande till hennes tidigare intellektuella bildning om än Weil själv gör jämförelser med det grekiska tänkandet. I och med den mystiska upplevelsen utvidgades hennes intresse, och Weil började bland annat söka sig till den indiska religiositeten. Hon alluderar då och då på innehållet i *Bhagavad-Gita* (500-talet f. Kr.) och till den postulerade kinesiske mästare som givits benämningen Lao-Tsï och som anses ha levat någon gång på 400-talet f. Kr. Weils begrepp "action non-agissante", *icke-handlande handling*, är en direkt följd av dessa studier, och hon förbinder själv den passiva aktiviteten sådan hon har funnit den beskriven i *Bhagavad-Gita* och hos Lao-Tsï med den kristna lydnaden.

Weils kunskaper i den grekiska filosofin hjälper henne att formulera sina tankar, och hon använder Platon som upplysande referens. Jag betraktar därför Weils grekiska bildning som en intellektuell bas, och ett

viktigt referenssystem, utifrån vilket hon utvecklar sina tankar, men med en i stor utsträckning ny inriktning.

Uttrycket "modern gnostiker" förekommer i skrifter om Simone Weil. Författarna anger med detta att Weil står närmare den gnostiska läran än den kristna eller att Weil i sin kristna syn bygger på gnostiska eller platonska tankegångar.⁶³

Utan tvekan är det så att Weils livssyn äger gnostiska drag, t ex i osäkerheten om hon skall tillmäta det onda verklig existens eller ej.⁶⁴ Epistemologiskt utgör livssynen ett slags "gnosis" om med "gnosis" förstås den intuitiva kunskapsställning Weil förespråkar. Gnostisk är även den tankegång som säger, att det verkliga ligger bortom det omedelbart förnimbara. Men i denna tanke anspelar Weil också på den indiska filosofins maya-begrepp då hon beskriver tron som en "slöja" och hävdar att det är bakom kyrkans lära man finner sanningen.⁶⁵ Likaså anspelar Weil på uppfattningen inom hinduisk tradition av Gud som på en och samma gång personlig och icke-personlig.⁶⁶ Denna tanke använder hon sig bland annat av för att förstå det ondas problem och hur Gud i sin försyn verkar.

Mot bakgrund av det nyss sagda förefaller det därför oegentligt att placera Weil i en bestämd kategori, likväl önskar jag stanna inför påståendet att Weils religiösa livssyn i långa stycken är synkretistisk. Weil tar upp och förenar västerländsk filosofi, kristen tro, grekisk religiositet och, under de sista åren, tankegångar från hinduisk, buddhistisk och kinesisk religiositet. Hon ser likheter som förenar de stora religionerna, och dessa gör att det för henne är rimligt att tala om en och samma uppenbarelse och sanning.

Jämsides med tanken att Weil i sin livssyn är synkretistisk löper uppfattningen att hon också i sin livssyn företräder ett exklusivt drag. Detta framstår kanske som motsägelsesfullt. Men dessa bestämmningar gäller inte i samma avseende. Å ena sidan gäller att Weil har plockat upp och förenat drag hämtade från olika större tanketraditioner och religioner och i detta avseende är hon i sin *religionsuppfattning* synkretistisk. En bärande tankegång hos Weil är att sanningen är *en*, och att denna sanning, fastän i skilda formuleringar, står att finna i åtminstone de sammanhang i vilka hon har fördjupat sina studier. Å andra sidan är Weil i sin *formulering* och *framställning* av denna enda sanning exklusiv. Formuleringen av sanningen, och interpretationen av Guds uppenbarelse, är hennes egen. Denna interpretation sammanfaller inte med en modell som kanske är möjlig att framvaska genom en filtrering av skilda religiösa system. Den framställning Weil gör, lånar drag hämtade från skilda föreställningsvärldar, men är först och sist Weils mycket personliga formulering.

Weils *synkretistiska religionsuppfattning* är framkallad av tanken på en enda sanning och att denna sanning inte är knuten till en isolerad historisk företeelse.⁶⁷ Den *exklusiva framställningen* av denna uppfattning är betingad av Weils personliga erfarenhet och mystiska upplevelse. Detta drag av exklusivitet, i betydelsen en självständig och originell framställning, ser jag som ett grundläggande drag hos Weil och som en genomgående tendens i hennes livssyn och författarskap.

Vad gäller åsikten att Weil i sin religionsuppfattning är synkretistisk kan denna uppfattning beskrivas utifrån ännu en annan synvinkel. Några beröringspunkter mellan Weil och Kierkegaard nämndes i kapitel II, och i detta sammanhang kan dessutom en jämförelse göras med Dietrich Bonhoeffer (1906—1945), bekant bl a för sitt begrepp "religionslös kristendom",⁶⁸ som kommit att initiera ett teologiskt ny-tänkande.

Bonhoeffer ser en motsättning mellan religion och kristen tro. Religion är främst en mänsklig aktivitet och har som sådan ingen förbindelse med det kristna trosinnehållet. Religion och religioner skiftar från tid till tid, till skillnad från trons innehåll, enligt Bonhoeffer.

De tre religiösa tänkarna, Kierkegaard, Weil och Bonhoeffer gör alla en skarp åtskillnad mellan det historiska och sociologiska fenomenet "religion", och tron. Det historiska fenomenet definieras av Kierkegaard som "religion A", av Bonhoeffer som "antikrist" och av Weil som "det stora odjuret".⁶⁹ Enligt dessa tre utmärks inte människan genom sin eventuella religionstillhörighet utan av sitt förhållande till Kristus, och detta förhållande är oberoende av religion. Det utmärkande är kärleken till Kristus, kärleken till nästan och dessutom, för Weil, kärleken till världsordningen och accepterandet av "le malheur".

Dessa tänkares skilda religionsuppfattningar, innebär alltså alla, att ett sant gudsförhållande kan förekomma och beskrivas alldeles oberoende av en historisk religion. En gemensam uppfattning angående trosinnehållet utgör en viktigare förenande länk än empiriskt påvisbara samband mellan skilda historiska religioner. Denna åsikt om trons väsen och åtskillnaden mellan religion och tro har alla tre kommit fram till genom personlig erfarenhet. Det läromässiga och kollektiva är uttryck för den tidsbetingade och begränsade människan. Tron ges människan som gåva och inses och omfattas genom Kristi närvaro i "samtidigheten".

Via negativa och via positiva

Roger Woolger gör i sin avhandling *Simone Weil's philosophy of the spiritual life* de naturliga jämförelserna mellan Weil och bland annat Platon, grekiskt tänkande, Thomas ab Aquino och Johannes av Korset.

Woolger påpekar likheten mellan Thomas "ratio" (det diskursiva tänkandet) och Weils "intelligence", samt mellan Thomas "intellectus" och Weils "intuition". De två sistnämnda begreppen sägs motsvara en högre form av förståelse.⁷⁰

I sin artikel "Against imagination: The *via negativa* of Simone Weil" placerar Woolger in Weil i en bestämd tradition och belyser henne utifrån klassiska och redan bekanta begrepp.⁷¹ Detta angreppssätt har betydande förtjänster, och som redan bör ha framgått har Weil drag gemensamma med flera klassiska mystiker. Dessa paralleller och föreningspunkter bör emellertid inte absolutifieras. Ty det mest dominerande hos Weil är trots allt hennes oberoende gentemot tradition och utbildad lärouppfattning. En individ är aldrig opåverkad av sin fysiska och andliga omgivning, men hon kan hålla distans och mer eller mindre självständigt bearbeta ett traderat tankegods. Därför är det t ex mer rimligt att betrakta Johannes av Korset och Mäster Eckehart som idégivare och inspiratörer än som mystiker upptagna och integrerade i Weils åskådning. Weil har hos dessa två mystiker igenkänt och funnit det hon själv upplevt och burit på. Detta har bestyrkt hennes egna upplevelser och hjälpt henne i den fortsatta formuleringen av sin livssyn.

I den nyss nämnda artikeln tar författaren som utgångspunkt den skillnad som råder mellan *via negativa* och *via positiva*. Som beteckning på denna skillnad brukas även termerna katafatisk och apofatisk teologi. Via negativa utgår från den nyplatonskt influerade Dionysius Aeropagiten. Denna lära betonar och framhäver Gud som den okände. Gud är i förhållande till människan kvalitativt annorlunda och hans egenskaper har inga likheter med människans. Endast tack vare Guds uppenbarelse äger vi en dunkel uppfattning om Guds väsen. Vi kan inte beskriva Gud i positiva och bekräftande termer, eftersom vi utifrån vår erfarenhet inte kan ha någon föreställning om honom. På sin höjd kan vi tänka via analogier. Önskar vi likväl beskriva Gud får vi göra det medelst negativa termer, dvs ange vad han *inte* är.

Enligt läran i via positiva är Gud endast kvantitativt annorlunda än människan. Vi kan beskriva honom med termer hämtade ifrån vår erfarenhet. Då Gud sägs vara god är han bara så mycket mer god än människan. Hans godhet är inte av ett annat slag som via negativa avser.

Den oftast förekommande tanken är att Bibelns gudsuppfattning är via positivas. Gud är den uppenbarade, närvarande och gripbare. Men med Luthers lära om *deus absconditus* och utifrån flera av mystikernas upplevelser vet vi, att den kristne guden också kan uppfattas som den fördolde och helt annorlunda. Med andra ord är det möjligt att finna belägg för både via positiva och via negativa i den kristna gudsuppfattningen.

Woolger tycks mena att mystiker generellt bör inordnas under via negativa. Som exempel tar han bland annat Johannes av Korset och författaren till *The cloud of unknowing*. Slutligen hamnar också Weil i denna skara. Enligt Woolger utmärker också James begrepp "den sjuka själen" den människotyp, som accepterar via negativa. Huvudtanken i begreppet "den sjuka själen" är att denna människotyp under sin religiösa utveckling föds två gånger. Det söndrade jaget, den sjuka själen, bringas till enhet genom det omskapande i den religiösa erfarenheten.

Då Weil av Woolger görs till representant för via negativa, drar han därmed en slutsats mer angående hennes gudsbild än om henne själv. Men Woolgers egentliga syfte tycks ändå, eftersom begreppet "den sjuka själen" införs, vara att beskriva en människotyp snarare än en gudsbild, associerad till via negativa. Jag vill istället ta fasta på om Weil verkligen med sin gudsbild närmar sig tankegångarna i läran om via negativa.

Via negativa innebär alltså, att Gud är den helt annorlunda och att människan inte kan lära känna honom. Gud är den fördolde. Weil uppfattar Gud som den fördolde, men inte som den helt annorlunda. Gud är det absolut goda och befinner sig på ett oändligt avstånd från människan på grund av materien. Men människan kan, åtminstone teoretiskt, bli helt god, med andra ord lik Gud, om hon bara till sitt förfogande har en tillräcklig tidsrymd. Guds fördoldhet återger Weil med att Gud endast kan vara närvarande där det finns likhet med honom själv, alltså i den oskapade delen av människans själ. Dessutom tjänar Weils uppfattning av Gud som frånvarande den funktionen, att *uppenbara* Guds rätta väsen: en absolut kärlek innebär i sig själv en omöjlighet vad gäller maktutövning.⁷² Skapelsens varande kan heller inte förstås, än mindre vara möjlig, om Gud inte är frånvarande. I det tomrum som uppstod vid Guds tillbakadragande rörelse möjliggjordes liv och skapelse. Människan bör, i analogi med Gud, låta ett tomrum uppstå både inom sig själv och i förhållande till sin omgivning. Tomrummet inom henne kan då fyllas av det absolut goda, och i förhållande till sin nästa av fullkomlig kärlek, och dessa ting kan medföra identitet med det gudomliga.

En tankegång som däremot starkt påminner om uppfattningen i *via negativa*, är Weils betoning av Gud som både personlig och icke-personlig. Gud som icke-personlig uppfattar Weil som Guds hemlighetsfulla sätt att vara en person men att däri samtidigt avvika oändligt från det mänskliga sättet att vara en person.⁷³ Detta är en tankegång Weil bl a menar att Johannes av Korset omfattade. En svårighet är, förstås, att säkert veta vad Weil avsåg med uttrycket "icke-personlig" eftersom hon tenderar att till detta knyta en försynstanke.⁷⁴

I den nu gjorda belysningen har syftet inte varit att, hos mig själv eller andra, avvisa de försök som gjorts att finna beröringspunkter mellan Weil, mystiker och mystiska traditioner. Många intressanta resultat kan komma ut av detta, vilket också skett. Min ambition har varit att påvisa det oriktiga i att helt och hållet inordna Weil i en bestämd tradition eller kategori. Diskussionen rörande eventuell likhet och olikhet kompliceras för övrigt av den tidigare frågeställningen om mystiker har samma typ av mystisk upplevelse. Skillnader och likheter blir därför endast intressanta utifrån antagandet om en grundläggande samstämmighet. Föreligger inte samma typ av upplevelse medför det att diskussionen också måste bli annorlunda. Om *en* utgångspunkt är, att de mystiska upplevelserna till sitt innehåll och utformning är olika bör de jämföras med avseende på olikhet/likhet i interpretation. Som regel verkar dock den tysta förutsättningen råda att det rör sig om samma slag av mystisk upplevelse fastän vi inte känner denna upplevelse mer än uttryckt i symboler, paradoxer och analogier.

OM RELIGIÖS FÖRDJUPNING

Frågan om religiös fördjupning kan inte behandlas förrän begreppen "icke-religiös", "religiös" och "mystisk" har bestämts i relation till Simone Weil.

Trots att jag med dessa ovan angivna begrepp vill antyda en beskrivning av Simone Weils andliga utveckling som om den försiggick i skilda stadier, är detta inte ett alldeles lyckat framställningssätt. Även den av mig nedan använda termen "period" är missledande, ty det handlar inte egentligen om från varandra skilda eller på varandra följande tidsavsnitt. Likväl är det möjligt att tala om en utveckling eller process. En sådan kan innehålla olika faser utan att dessa för den skull

kan isoleras och analyseras oberoende av sitt sammanhang. Samtidigt tvingas jag av praktiska och förståelsemässiga skäl att åtminstone delvis hålla de skilda stadierna i Simone Weils utveckling i sär. Kierkegaards beskrivning av de tre stadierna — det estetiska, det etiska och det religiösa — och deras dialektiska förhållande till varandra kan i detta sammanhang vara illustrativ. Kärnan inom vart och ett av de tre stadierna är åtkomlig och kan betraktas isolerad. Kierkegaards tanke med denna indelning, bortsett från det didaktiska elementet, är att kunna återge den spänning och relation som råder dem emellan och hur människan tar språnget från ett stadium till ett annat.

Den icke-religiösa perioden

Med "den icke-religiösa perioden" menar jag tiden fram till Simone Weils första kontakt med människor av aktiv kristen tro, dvs upplevelsen av kvinnorna i den portugisiska fiskebyn i september 1935. Strax dessförinnan har Weil avslutat det så kallade fabriksåret. På fabriken upplever hon sig själv och andra som slavar. Begreppet "slav" får en första religiös bestämning då hon betraktar de portugisiska kvinnorna:

Där fick jag plötsligt förvissningen, att kristendomen just är slavarnas religion, att slavar inte kan annat än omfatta den, och jag bland de andra.

AD 75⁷⁵ (VG 35)

Fabriksåret med upplevelsen av henne själv och andra som slavar äger, enligt Weils beskrivningar, ingen religiös ton och bör därför räknas till den icke-religiösa perioden. Men eftersom Weil redan nu gör den icke-religiösa men viktiga erfarenheten av att uppleva sig som slav hör detta år intimt samman med hennes senare religiösa utveckling. Fabriksåret utgör *en* av faktorerna bakom övergången från den icke-religiösa till den religiösa perioden.

I det biografiska avsnittet redogjordes för upplevelsen av "sanningens rike". Denna upplevelse förändrade Weils tankar om vem som äger tillgång till sanningen. Gränsen går inte mellan dem som är begåvade och dem som inte är det, utan mellan dem som bemödar sig om att söka sanningen och dem som inte gör det. Denna erfarenhet är besläktad med de religiösa erfarenheterna, och fastän Weil gör den redan i fjortonårsåldern räknar jag in den som ytterligare en faktor bakom övergången från den icke-religiösa till den religiösa perioden.

Om den icke-religiösa perioden säger Weil i "Autobiographie spirituelle" att hon under större delen av sin uppväxt delade den kristna åskådningens grundläggande tankar, och det föll henne därför aldrig

in att "bli kristen". Allt från sin barndom omfattade hon den kristna plikten att älska sin nästa och lyda Guds vilja, fastän hon inte tog ställning till det kristna dogmat, och ansåg frågan om Guds existens olöslig. Det kan förefalla egendomligt att mena sig lyda Guds vilja samtidigt som man avstår från ett ställningstagande i fråga om hans existens. Weils tal om Guds vilja uppfattar jag som en typisk efterkonstruktion, som återgår till hennes tidigare föreställningar förknippade med det stoiska *amor fati*.

Utöver begreppet "slav" är begreppet "attention", *uppmärksamhet*, som flera gånger berörs, exempel på ett begrepp som förekommer under den icke-religiösa perioden för att senare kompletteras med en religiös aspekt. "Attention" har två betydelseaspekter, *uppmärksamhet* och *väntan*. Aspekten uppmärksamhet är den som utbildas under den icke-religiösa perioden, vilket bl a belägges av de seminarieuppsatser Weil skrev vid l'École Normale.⁷⁶ Med begreppet uppmärksamhet avser Weil det tillstånd som bör råda vid en människas kunskapstilläggelse.

Aspekten *väntan* söker Weil fånga med det grekiska uttrycket *en hypomene*.^{76a} Med denna aspekt vill Weil upplysa om hur människans hållning och sinnesförfattning i förhållande till Gud bör vara. Weil sätter "väntan" i motsats till den annars vanliga tanken på "sökande". Uttrycket "söka Gud" menar Weil vara vilseledande. I gudsförhållandet handlar det inte om mänsklig aktivitet och vilja, utan om att Gud kommer till den fålmodigt väntande och tomma människan. Begreppet väntan är att likna vid nådens tillstånd och är ett av flera av människans förhållningssätt under avskapelsen. Väntan bör präglas av frihet från oriktiga verklighetsföreställningar, dagdrömmar och fantasier. Ja, väntan kan till och med sägas vara detsamma som att göra sig tom.

Ett annat väsentligt begrepp som förekommer redan under den icke-religiösa perioden är "le malheur". Weil har erfarit "le malheur" i form av sin huvudvärk. I "le malheur" måste, för att tillståndet skall vara fullständigt, samtidigt ingå element av fysiskt, psykiskt och socialt lidande. Weils huvudvärk var ett enbart fysiskt lidande, men hon förföljdes av tanken på andra människors bittra och fullständiga erfarenhet av "le malheur". Under fabriksåret konfronteras hon direkt med den sociala innebörden i "le malheur". Denna konkreta erfarenhet är omskakande och blir bestämmande för hennes framtida uppfattning av "le malheur". Weil gör alltså, i efterhand, kopplingen mellan begreppet slav och innebörden i "le malheur". Med tiden menar hon att det är förkastligt att människan behandlar sin nästa som slav. Däremot bör människans förhållande till Gud vara som slavens; att göra exakt det som krävs, varken mer eller mindre.

Den icke-religiösa periodens upplevelse av "le malheur", menar jag, kommer att präglade Weils framtida gudsförhållande och livsåskådning. Det är i synnerhet med hjälp av "le malheur" Weil kommer att beskriva människans situation i den av nödvändigheten behärskade tillvaron.⁷⁷ Tankegångarna rör sig runt hur "le malheur" skall förstås och hur detta begrepp kan få en frälsande betydelse för människan. Men så länge Weil inte lyckas komma åt dess djupare innebörd och mening, hur ska hon då kunna försvara dess förekomst i en värld skapad av en kärleksfull Gud? Genom denna frågeställning, här formulerad av mig, kommer hennes livsuppgift att utkristalliseras; dels den tankemöda hon nedlägger för att utröna och beskriva dess innebörd, dels hennes önskan att själv bli utsatt för "le malheur" för att därigenom lindra sin egen börda av andras plåga, men också för att för egen del genom att dö få skåda sanningen.

Hittills nämnda påvisbara faktorer bakom övergången från den icke-religiösa till den religiösa perioden är alltså följande:

- a) upplevelsen i tonåren av vilken typ av människa som äger tillgång till sanningens rike
- b) uppfattningen av att alltid ha tillhört den kristna livsåskådningen
- c) det intellektuella innehållet i tillståndet "attention", *uppmärksamhet*
- d) året på fabriken; erfarenheten av att vara "slav" och av den sociala innebörden i "le malheur" samt den koppling hon gör mellan de två begreppen
- e) "le malheur", själva tanken på dess förekomst, hennes egen huvudvärk och insikten i oskyldiga människors lidanden. "Le malheur" får, så som det framställs i efterhand, en första religiös betydelse i anslutning till upplevelsen av de portugisiska fiskarkvinnorna.

Andra väsentliga faktorer under denna period är de filosofiska studierna, det samhällspolitiska engagemanget, solidariteten med de fattiga och arbetslösa. I detta engagemang och i denna solidaritet uppvisar Weil drag som går igen i den religiösa erfarenheten; konsekvens, ut hållighet, en vilja att ta itu med det svåraste och en önskan att utmana och att för egen del ingenting kräva.

Rörande de filosofiska studierna bör återigen kontakten med det stoiska *amor fati* påpekas, samt hennes kunskaper om antik grekisk filosofi, vilka utgör viktiga incitament till hennes senare formulering av det väsentliga i den kristna livssynen.

Weils förhållande till sin lärare, Alain, ägde sin betydelse. Vid tid-

punkten för Weils universitetsstudier var Alain en välrenommerad och uppskattad lärare i filosofi. Weil, i likhet med många andra, tog intryck av Alain.

Alain strävade inte efter att finna eller formulera en ny filosofi.⁷⁸ Han önskade *upptäcka* det han menade redan förelåg. Detsamma gäller, som flera gånger påpekats, om Weil. Alains filosofiska uppfattning var rotad i det platonska tänkandet, Descartes och Kant, de filosofer också Weil ägnat störst intresse. Ingenting av detta är särdeles originellt utan i linje med den tidens intellektuella miljö.

Många har hävdat Weils stora beroende av Alain. Själv vill jag uttrycka det så, att Alain utgjort en viktig källa och inspiratör.

Den icke-religiösa perioden karaktäriseras av stor intellektuell förmåga och praktisk aktivitet. Livet är för Weil en i högsta grad seriös angelägenhet. Weil kämpar för de rättslösa sak, för arbetarna, och hon ställer oerhörda krav på sig själv, både vad gäller kunskap och redbarhet.

Den religiösa perioden

Den religiösa perioden avgränsas givetvis i första hand mot den icke-religiösa perioden. Men denna avgränsning är inte absolut. Den religiösa perioden avgränsas även i förhållande till Weils mystiska upplevelse på hösten 1938 och jag vill skilja mellan den religiösa perioden, den mystiska upplevelsen och den religiösa fördjupningen.

Den religiösa perioden omfattar således tiden alltifrån besöket i den portugisiska byn på hösten 1935 fram till och med påsken i Solesmes 1938 och den på hösten samma år timade mystiska upplevelsen.

Denna period av intellektuell och emotionell religiös erfarenhet omfattar drygt tre år. Weils religiösa utveckling avbryts av den mystiska upplevelsen, vilken medför en förändring och fördjupning av hennes tidigare erfarenhet. Den mystiska upplevelsen är naturligtvis också den religiös, men urskiljer sig som mer specifik och entydig. För Weil själv innebar den en absolut förvissning angående möjligheten av Guds närvaro.

Under den religiösa perioden gör Weil, enligt egen utsago, tre markerade religiösa erfarenheter. Den *första* är det redan omtalade besöket i den portugisiska byn. Den *andra* är upplevelsen i kapellet i Assisi då Weil erfar ett tvång att knäböja. Den *tredje* är påskbesöket i Solesmes då hon lär sig dikten "Love" utantill. I samband med tidebönerna och i samband med en intensiv huvudvärk når Weil den för henne väsentliga insikten i möjligheten av gudomlig kärlek tvärs i genom "le mal-

heur". Innebörden i begreppet "le malheur" får — återigen i efterhand — en religiös aspekt. Denna upplevelse har två komponenter:

- a) Weil förstår, trots "le malheur" och det oskyldiga lidandet, att det är möjligt att tänka sig en gudomlig kärlek. Hon ser alltså vid denna tidpunkt ingen motsättning mellan Guds fullkomlighet och det oskyldiga lidandet
- b) tanken på Kristi lidande blir central.

Inga av dessa tre religiösa erfarenheter medför att Weil ger Gud sitt erkännande eller definitivt bekänner sin tro.⁷⁹ De erfarenheter hon gör innebär mer en utveckling hän mot en ståndpunkt än ett verkligt omfattande av denna. Inte förrän hon når den absoluta övertygelsen i form av upplevelsen av Kristi närvaro vågar hon detta slutgiltiga erkännande.

De viktigaste erfarenheterna under denna period kan sammanfattas på följande vis:

- a) den plötsliga övergången från det psykiskt pressade fabriksarbetet till upplevelsen av de portugisiska kvinnorna
- b) huvudvärken som i Solesmes framtvingar en intensiv *uppmärksamhet* på den gregorianska sången i tideböerna
- c) den av huvudvärken, uppmärksamheten och skönheten i tideböerna framkallade intellektuella förståelsen av gudomlig kärlek mitt i en värld av oskyldigt lidande — tanken på Kristi lidande blir central
- d) inlärandet av dikten "Love"
- e) "le malheur" som centrum för upplevelsen i Solesmes; dels i form av hennes huvudvärk, dels förknippad med Kristi lidande och den gudomliga kärleken.

Den mystiska upplevelsen

Med uttrycket "den mystiska upplevelsen" avses här det som utspelas på hösten 1938 i samband med läsningen av dikten "Love", se kapitel IV, not 47. Efter detta har Weil ytterligare mystiska upplevelser då hon befinner sig i Ardèche, hos Thibon. Dessa upprepade upplevelser har främst samband med läsandet av *Fader Vår* på grekiska, men hon har även upplevelser utan sammanhang med denna bön. Weil betraktar sig vid denna tidpunkt som mystiker, och hon kan inte tänka på Kristus utan att tänka på Gud.

Vid tidpunkten för de upprepade upplevelserna har Weil fått kontakt med Père Perrin, men hon framhåller, att varken han eller någon annan människa varit delaktig i hennes religiösa utveckling. Detta påpekande står i förbindelse med ett annat, nämligen att hon aldrig läst mystikerna. Weil önskar med dessa påpekanden framhålla att upplevelsen av den personliga kontakten med Kristus inte är en produkt av hennes inbillning:

Gud hade i sin barmhärtighet hindrat mig från att läsa mystikerna för att tydligt visa att det inte var min inbillning, som funnit upp den där kontakten, vilken kom så fullkomligt oväntat.

AD 77⁸⁰ (VG 37)

För Weil ligger det ett bevisvärde i att varken någon människa eller någon litteratur har haft del i eller bidragit till hennes upplevelse av Kristi närvaro. Om så vore, tycks hon mena, skulle man kunna betrakta alltsammans som ett verk av henne själv.

Som har framgått av det tidigare resonemanget, stod Weil naturligtvis inte isolerad från sin omgivning utan påverkades av mottagna intryck och gjorda erfarenheter. Detta redogör hon för övrigt själv för; likväl avvisar hon ett inflytande när det kommer till den avgörande händelsen, Kristi närvaro. Med detta vill hon poängtera att när ett gudomligt verk utförs i människan har varken människans förstånd, vilja eller miljö något inflytande på detta.

Genom att Weil accentuerar frånvaron av yttre inflytande tycks hon motsäga sig själv, eftersom hon tidigare redogjort för sådana mottagna impulser. Denna motsägelse upplöses om man förstår, att hennes intention främst rör vikten av att framställa möjligheten av Kristi närvaro som oberoende av mänskligt inflytande.

I samband med eller något efter den mystiska upplevelsen vidtar ett omfattande religiöst författarskap. Weils uppehållsorter är många, Marseille, Ardèche, Casablanca, New York och London. Efter den första tidens helhet och frid börjar spänningar bli skönjbara i hennes livsföring och inre liv. Hon är desperat över att befinna sig i New York, långt borta från kriget, och hon känner sig deprimerad och apatisk inför svårigheterna att komma till London. Väl i London upplever hon en djupgående besvikelse över att inte tillåtas utföra ett tillräckligt riskabelt arbete.

Weils liv är rastlöst. Denna rastlöshet förnims i dagböckernas stil, som på så vis är en spegling av hela hennes livssituation. I dagböckerna, som främst är ett resultat av den mystiska upplevelsen, omnämns aldrig denna upplevelse direkt. Där bearbetar Weil sin mystiska upplevelse genom att med hjälp av språket tydliggöra de konsekvenser hennes upp-

levelse medför. Dagböckerna reflekterar inte i första hand denna konflikt utan ett obändigt, envist och starkt behov av att presentera och formulera den livssyn, som den mystiska upplevelsen givit upphov till. Den mystiska upplevelsen innebär på en och samma gång ett uppsamlande av det förflutna och en ny vägvisare.

Genom att på detta vis betrakta Simone Weils utveckling kan vi se den som både begriplig och koherent. Det är möjligt att förstå de impulser hon mottog, och med kännedom om hennes personlighet förstår man att dessa sannolikt gjort ett djupare intryck på henne än de skulle ha gjort på många andra. Det är till och med möjligt att se hur hon mognade och gjordes mottaglig för den mystiska upplevelsen, även om det fortfarande återstår att slutgiltigt ange dess uppkomst och innehåll.

Trots att vi i efterhand kan se hur Weil förbereddes inför den mystiska upplevelsen finns det likväl ingenting i hennes konkreta situation som tvingar fram en förutsägelse av denna. Detta understryks än mer av att Weil tycks ha mottagit sin första upplevelse i en areligiös situation. Omständigheterna känner vi inte i detalj, vi vet endast det Weil själv väljer att ge information om; nämligen hennes huvudvärk och läsandet av dikten "Love" under stor uppmärksamhet. Denna dikt, om än till sitt innehåll i någon mening religiös, saknar emellertid traditionella kristna symboler och metaforer.

Det finns alltså ingen lära som kan förutsäga det mystiska upplevandet. Däremot är det möjligt, att i efterhand peka på omständigheter och faktorer som bidragit till att Weil haft en mystisk upplevelse. Däremot förefaller Weil själv, att med tiden ha kommit att omfatta tron på möjligheten av att kunna framkalla mystiska upplevelser, om personen ifråga befinner sig i vad Weil menar vara ett riktigt tillstånd. Enligt hennes uppfattning var det så, att om en människa vänder sig i det godas riktning är detta ett tillräckligt villkor för att det goda kommer att tillfalla henne:

Om längtan efter det goda innebär besittningen av det goda, är längtan efter det goda det godas upphov, det vill säga det alstrar längtan efter det goda.

Utanför mig finns det ett gott vilket är överlägset mig och som påverkar mig i det godas riktning varje gång jag önskar det goda.

Då det inte finns någon tänkbar gräns för denna verksamhet, är detta goda utanför mig oändligt; det är Gud.

CS 278⁸¹

Materien och den mänskliga tillvaron behärskas av nödvändigheten, det lagbundna och determinerade skeendet. Människans materiella och kroppsliga liv är i samma mening determinerat och underkastat tyng-

dens princip. Weil betraktar även människans andliga beskaffenhet utifrån en absolut och sträng determinism, och hon menar att Johannes av Korset är den som bäst illustrerat denna mekanik inom det andligas område. Det andliga livet följer ett lagbundet schema och efterlevs detta inträffar med säkerhet förutsägbara händelser. Det lämnas med andra ord inget utrymme för avvikelser eller omotiverade och plötsliga handlingar och impulser hos den mänskliga naturen. Om en människa inte skulle uppnå ett visst tillstånd är det för att hon på vägen givit efter för tyngdens princip och därigenom lämnat inriktningen på och orienteringen gentemot det goda. Men Weil har inga illusioner beträffande människans önskan efter det goda; hon finner att de flesta behärskas av tyngdens princip och förefaller tillfredsställda med det.

I den framställning som här givits av Weils andliga utveckling har det kontinuerliga och konsekventa poängterats. Vi kan följa denna utvecklings yttre drag men dess innehåll är mycket svåråtkomligt. Det samma gäller den mystiska upplevelsen. Vi lyckas följa vägen fram till den mystiska upplevelsen och vi förstår att denna upplevelse markerar ett brott och en fördjupning av Weils religiösa tänkande, men innehållet däri är fortfarande oåtkomligt för en närmare granskning. Lika så är det omöjligt att påvisa *den* avgörande faktor som slutgiltigt möjliggjorde den mystiska upplevelsen. Just i detta sammanhang kan kanske Kierkegaards tankar om *språnget* vara upplysande. Språnget markerar enligt Kierkegaard det plötsliga och utsägliga som sker i en människas inre då hon möter Kristus i "samtidigheten".

Kierkegaard beskriver språnget som något för förståndet ofattbart. Denna känsla kan vi också ha inför vad som händer i den mystiska upplevelsen. Trots detta är mystikerns egen erfarenhet inte av det slaget. Eller rättare sagt, mystikern kanske ser sin upplevelse som ofattbar för förståndet, men då den väl inträffat betraktas den som naturlig och integreras i mystikerns livssyn. Inte naturlig så att just den eller den, eller varje människa, gör denna upplevelse, utan naturlig till sitt innehåll och till sin möjlighet. Mystikern tänker sig även att Gud är faktiskt närvarande också då mystikern inte har en upplevelse av detta. Och uppfattningen angående en förbindelse mellan bön, och kontemplation, och Gud är för dem något självklart. Weil har en liknande tanke om en nödvändig förbindelse, men till skillnad från vanligheten förelåg denna tanke redan före hennes mystiska upplevelse. Denna uppfattning bör sannolikt också ha påverkat och underlättat hennes tolkning av innehållet i den mystiska upplevelsen. Vi erinrar oss att Weils uppfattning var bergfast då det gällde sökandet av sanning. Den som oavslåligt söker, den som begär bröd blir också given bröd, och inte stenar.

Weil hade, som vi sett, redan före sin mystiska upplevelse en klar föreställning angående innehållet i begreppet uppmärksamhet och hon var intill visshet övertygad om att sanningen tillföll var och en som bad om den. På grund av denna hennes övertygelse, jämte den grekisk-andliga hemvisten och tidigare erfarenheter, vill jag inte beteckna hennes mystiska upplevelse som en omvändelse, vilket är det vanliga, utan som ett led i en *religiös fördjupning*.

Om den religiösa fördjupningen

Filosofen Ninian Smart skriver i sitt arbete "Understanding Religious Experience" att en människas omvändelse som regel inträffar vid gränsen mellan att tillhöra och att inte tillhöra en given tradition.⁸² Denna synpunkt gäller inte nödvändigtvis endast den religiösa omvändelsen. Med "omvändelse" kan avses alla de erfarenheter som innebär att en individ nytolkar en livssyn eller får en förändrad uppfattning av sitt liv eller sin död.

I detta sammanhang intresserar jag mig emellertid främst för tillämpningen på den religiösa världen, och Simone Weil tycks vid en första anblick vara en god illustration av Smarts ord. I samband med att Weil gör en mystisk upplevelse befinner hon sig nära den kristna tron. Vi har sett hur de olika religiösa erfarenheterna har påverkat och närmat henne till den kristna tron och att, slutligen, den mystiska upplevelsen innebär en övertygelse om möjligheten av Guds närvaro. Efter detta inriktas hela hennes liv på att utröna förhållandet mellan Gud och människa. Likväl menar jag att det vore missvisande, att i Weils fall tala om omvändelse, och det av följande skäl:

- a) i Weils liv och tänkande föreligger kontinuitet. Hennes känsla och tanke är tidigt inriktade på det absoluta och sanningen. Flera personligt erfarna och utbildade begrepp föreligger före den mystiska upplevelsen
- b) upplevelsen i hennes ungdom av sanningens rike har likheter med en religiöst förändrad erfarenhet
- c) den mystiska upplevelsen innebär att Weil kan tolka och bättre förstå den kunskap hon redan besitter, rörande t ex det grekiska och filosofiska tänkandet
- d) den mystiska upplevelsen innebär inte att Weil tar avstånd från ett tidigare livssätt till förmån för ett nytt. Hon varken byter livsstil eller känner behov av att göra upp med ett äldre tänkande. För henne verkar det inte råda något motsatsförhållande mellan ett

areligiöst respektive religiöst förhållningssätt. Det hon tänkte och ansåg före den mystiska upplevelsen kvarstår, och istället för att avvisas, fördjupas det, t ex lydnaden gentemot Gud, intensiteten i lidandet, nödvändigheten av människans förändring och avskapelse. Det brott och den fördjupning den mystiska upplevelsen markerar innebär ett uppsamlande av det förflutnas insikter och en utbyggnad med delvis nya komponenter. Kristus kommer i centrum och Weil tränger allt mer in i det kristna dogmat och intresserar sig för den kristna västerländska utvecklingen.

Som en belysning av hur Weil sammanför och assimilerar aspekter ur det grekiska och kristna tänkandet anför jag följande citat, som beskriver hur i båda fallen ett totalt frigörande från världen krävs för att Gud ska kunna få insteg hos människan:

Sålunda är det fullkomliga oberoendet villkoret för kärleken till Gud, och då själen har fullgjort den en gång för alla, från denna världen, företagna handlingen att göra sig oberoende, för att istället helt och fullt vända sig mot Gud, upplyses hon av sanningen från Gud, som stiger ned i henne. Detta är den tankegång som också är den centrala i den kristna mystiken.

SG 98⁸³

- e) den mystiska upplevelsen innebär en tro på Gud men ej en övertygelse angående nödvändigheten av att låta sig upptas i en tradition. Weils mystiska upplevelse sker i närheten av en tradition, men medför inte en formell anslutning till denna. Weil, i den mån hon själv skulle beteckna sig som kristen, skulle göra det i betydelsen av att ha upplevt Gud utan att mena att denna upplevelse nödvändigtvis måste sammanfalla med vad den kristna kyrkan menar vara en religiös erfarenhet eller mystisk upplevelse. Om hon alltså kan sägas ansluta sig till en tradition, är det en som hon själv definierar men som hon menar alltid har funnits, den mystiska.
- f) den mystiska upplevelsen åstadkommer till att börja med en integration i såväl Weils person som i hennes livssyn. Med tiden spricker denna helhet upp; särskilt de tidigare försöken att hålla samman tankarna på det onda och Guds fullkomlighet visar sig ohållbara. Detta i sin tur verkar medföra att Weil i sin egen livsföring börjar svikta. Trots detta är det en styrka hos henne, åtminstone i mina ögon, att kunna leva med denna konflikt och spänning utan att anklaga eller förskjuta Gud. Det är ett tecken på djup och mognad, vilket förstärker intrycket av den genomgripande upplevelse Weil genomgått.

- g) Weil låter inte sin omgivning få veta om vad hon har upplevt. Père Perrin uppfattar Weil som en sökande människa och önskar döpa henne. Trots allt det Simone Weil skriver om sin andliga utveckling, förefaller inte Père Perrin till fullo förstå varför Weil ej vill låta döpa sig.

Vid tidpunkten för en människas omvändelse befinner hon sig som regel, som Smart angav, vid gränsen mellan att tillhöra och att inte tillhöra en given tradition, t ex den kristna. Människan manifesterar normalt sin omvändelse genom att låta döpa sig eller genom någon annan religiös handling.

Weil låter varken döpa sig eller markerar på något annat vis sin övertygelse. Hon förblir i yttre avseende där som hon hela tiden har befunnit sig. Inte heller övertar hon reservationslöst traditionella kristna begrepp. Ihärdigt arbetar hon istället på att med egna medel uttrycka sin erfarenhet; det självupplevda mår bäst av att beskrivas med egna ord. I den mån Weils begrepp och tankar låter sig inordnas i en kristen tradition tjänar de mer som belysning av denna tradition än tvärtom. Styrkan ligger just i att Weil inte accepterar andras formuleringar, fastän hon endast menar sig ha funnit det som andra redan funnit före henne. Det Weil inte själv kan formulera verkar hon inte heller vilja räkna in i sin upplevelse. Äktheten visar sig för Weil i att hennes upplevelse var opåverkad utifrån, och om upplevelsen var opåverkad måste även beskrivningen av den vara det. Weils formulering är inte unik, ny eller annorlunda än många andras, men äger sin tyngd däri att hon strävat efter de uttryck, som mest precist, enligt hennes uppfattning, återger hennes erfarenhet och tänkande. Denna strävan påminner om existentialismens tes om *subjektiviteten*: ingen kan bi-bringa någon annan den fulla inre betydelsen av en sanning eller av en erfarenhet. Sanningen, vilken den än är, kan endast upplevas och därför av varje enskild människa för sig formuleras uteslutande av henne själv. Eftersom Weil har tankar i denna riktning, dock utan att uttrycka dem som tes, saknas också varje missionerande och predikande inslag i hennes texter. Hon önskar inte omvända utan endast peka ut medlen för hur människan kan komma i kontakt med det rätta, sanna och goda.

Ett av de främsta skälen för att föredra uttrycket *religiös fördjupning* framför omvändelse ligger i kontinuiteten i Weils utveckling: situationen efter den mystiska upplevelsen medför att hennes tidigare liv och tänkande faller in i ett bestämt och förklarande mönster. Hon uppfattar sitt liv som en förberedelse inför den mystiska upplevelsen, och denna förberedelse får även utgöra en bekräftelse på hennes upplevelse. Det mönster hon för egen del uppfattar utvidgas till att också omfatta

den gudomliga sanningen, som hon menar inte enbart är knuten till den kristna tron. Sanningen kan spåras varhelst kärlek till sanningen finns, vare sig Kristi historiska inkarnation har ägt rum, eller är känd.

Ytterligare ett starkt skäl är det som sades under punkten c). Weil föredrar inte en enkel lösning; hon bortser inte från det ondas problematik till förmån för ett harmoniskt liv i Kristi närvaro. Hennes identifikation med lidandet gör att hon inte förmår kringgå detta, det mest konfliktladdade i den kristna tron. Många troende uttalar efter sin omvändelse att de nu bättre förstår varför de lider och att de lider i Kristi efterföljd. Det onda och lidandet har på ett eller annat sätt blivit förklarat för dem. Weil förmår aldrig känna detta. Hon förstår den försonande innebörden i Kristi lidande och uppfattar hans budskap och liv som en vägröjare för människor att förstå och omfatta den sanna och rätta verkligheten. Det är den begripliga sidan av lidandet. Det obegripliga, och det som innebär det verkliga lidandet för Weil, ligger i omöjligheten att till fullo förstå det oskyldiga lidandet. Hennes religiösa men mycket plågsamma fördjupning ligger i att erkänna det oskyldiga lidandets dilemma men ändå stå fast vid sin lydnad mot Gud.

Den förändring den traditionella gudsbilden genomgår hos Weil är ännu en aspekt av hennes fördjupning. Kring denna gudsbild — den frånvarande och icke maktutövande — bygger hon ut en hel teori kring människans andliga utveckling, centrerad kring begreppet "*la décréation*", *avskapelsen*.

Den etablerade kyrkan med dess gudsbild har Weil svårt att förena med sin erfarenhet av det hon menar är det mest väsentliga. På grundval av den mystiska upplevelsen har hon problem med att omfatta en lära som inte motsvarar hennes egen uppfattning. Istället för att sätta sin lit till det auktoriserade budskapet, litar hon på sin egen personliga upplevelse och insikt. Den mystiska upplevelsen innebär därför något som för Weil bör tas mer på allvar än kyrkans lära. Och med den mystiska upplevelsen avser hon inte endast sin egen, utan den gemensamma insikt hon menar förenar mystiker, tider, kulturer och religioner igenom; denna upplevelse visar bättre vägen till kunskap om Gud än den dogmatiska lärrouppfattningen.

Weil uppfattar sin egen erfarenhet som absolut förpliktigande till att säga sanningen och att inte väja för det konfliktfyllda och obekväma. Hon vill inte bli invaggad i den falska föreställningen att Guds kärlek är kravlös och obetingad. Att tro på Gud är inte främst ett beaktande i ord utan i handling; handling särskilt i betydelsen av att inrikta all sin uppmärksamhet på det absolut goda. Tro är både ett livsätt och en livssyn, som ställer människan inför absoluta krav att äga kunskap om och att göra det goda. Kunskapen om det goda kräver en

realistisk verklighetsuppfattning, att veta hur det goda ser ut och inte förblanda ont med gott.

Weil utstrålade iver och handlingskraft och förespråkade det också, ändå menar hon att en enda äkta och kärleksfull tanke har långt större betydelse än den mest fullkomliga handling:

Men en kristen får inte tänka sålunda. En kristen vet att en enda tanke av kärlek, i sanning upplyft till Gud, fastän stum och utan genljud, är för denna världen mer användbar än någonsin den mest strålande handling.

EL 214⁸⁴

Denna tanke återkommer hos många religiösa människor; de anser att endast en total hängivelse och uppriktig bön i Kristi namn har någon verklig betydelse, och denna föreställning tycks bidra till den förhållandevis vanliga kombinationen av kontemplation och aktivt handlingsliv hos många religiösa människor. De som står utanför en religiös åskådning uppfattar ofta dessa människors betoning på bön och kontemplation som tecken på kvietism, feghet och världsflykt. Men var och en som provat på att göra något helt, odelat och fullt vet hur krävande det är. Det fullkomliga engagemanget kräver mer energi och helhjärtad insats än någon annan mänsklig aktivitet. Likväl är det begripligt att omvärlden ofta missförstår en mystikers eller en religiösa människas bevekelsegrund för att t ex inträda i ett kloster, eller att föredra det kontemplativa livet framför den sociala insatsen, eftersom de lever i så skilda föreställningsvärldar med olika verklighetstolkningar och normsystem.

Människor känner misstro inför det äkta i en människas vilja, då denna viljas drivkraft inte är egennytta. För många framstår en sådan människa som hopplöst naiv och utan realistisk verklighetsuppfattning. För mystikern gäller den alldeles motsatta föreställningen, och eftersom mystikern på så vis kommer att befinna sig utanför den gängse uppfattningen angående rätt-fel, nyttigt-onyttigt osv uppvisar han en förbluffande kombination av högmod och ödmjukhet. Ödmjukhet inför sin förvisning och kallelse, högmod inför andra människors för honom ytliga verklighetskonception och villfarelse. Weil utgör på denna punkt inget undantag. Hon var säker på sin sak. Inför det faktum att hon var utsedd till förmedlare av sanningen kände hon ytterlig ödmjukhet men var samtidigt orädd. Hon kände ingen tvekan om att kunna utföra det som kunde tänkas bli begärt av henne. Hon, mer än någon annan, har förutsättningar att i en utsatt situation ge prov på trohet och lojalitet.

Tanken bakom begreppet "religiös fördjupning" är att det, åtminstone i Weils fall, är mer riktigt och upplysande att tala om en sådan

fördjupning än om en omvändelse. Weils både liv och tänkande genomgick en betydande förändring i samband med den mystiska upplevelsen. Däremot bidrog inte denna till en total omsvängning, utan istället fördjupades det som redan förelåg, samtidigt som det byggdes ut med nya begrepp och föreställningar.

SAMMANFATTNING

I detta kapitel har jag tagit upp några trådar för att utifrån skilda utgångspunkter belysa det komplicerade fenomen som är "mystik".

Det första avsnittet avsåg att ge en kort presentation av några problemställningar inom mystik-forskningen. Först diskuterade jag vilka typer av mystiska upplevelser som kan förekomma och därefter föreslog jag en bestämning av mystik som utgångspunkt för den fortsatta framställningen: en människas omedelbara och personliga upplevelse av kontakt med en transcendent verklighet. I anslutning till tidigare forskning föreslog jag därefter en distinktion mellan oförmodad och förvärvad mystisk upplevelse för att belysa den mystiska upplevelsen hos Simone Weil. Efter detta diskuterade jag den religionspsykologiska problematik som vidhåftar termerna "upplevelse" respektive "erfarenhet". Med "upplevelse" förstår jag perceptionsprocessen som sådan medan "erfarenhet" fick beteckna den bearbetade upplevelsen. Samtidigt poängterades att upplevelse och erfarenhet inte var samma sak. Också denna distinktion gjorde jag med tanke på Simone Weil, eftersom jag finner det lämpligt att i fortsättningen hos henne klart skilja mellan "religiös erfarenhet" och "mystisk upplevelse". Slutligen berörde jag den problematik som relationen upplevelse-tolkning innebär. Om detta sade jag att tanken på en så kallad ren upplevelse är en begreppslikt oacceptabel föreställning, medan det däremot är viktigt för mystikern att av teologiska skäl poängtera upplevelsens renhet. Bortsett från mystikerns ståndpunkt framförde jag tanken att upplevelse alltid i någon mening är en tolkad sådan, och att detta i och för sig inte innebär en misskreditering av den mystiska upplevelsen utan snarare ett konstaterande av hur våra upplevelser ser ut.

I det följande avsnittet studerade jag mystiken från en idéhistorisk synpunkt. Ett par mystiker, Mäster Eckehart och Johannes av Korset lyftes fram för en belysning av Simone Weil. Särskilt uppmärksammade jag likheter mellan Weils begrepp uppmärksamhet, Eckeharts begrepp hörsamhet och Johannes av Korsets tankar om uppmärksamhe-

ten. Likaså noterade jag en gemensam betoning på den roll jaget spelar i en människas andliga utveckling. De flesta mystiker talar om ett renande av jaget, medan Weil talar om jagets avskapelse som en förutsättning för förening med det gudomliga.

I det tredje avsnittet tog jag upp den mer moderna frågan rörande förhållandet mellan mystik, existentialism och Simone Weil. Här påvisade jag gemensamma drag vad gäller en intuitiv förståelse av tillvaron respektive det gudomliga, liksom den centrala roll döden spelar. Slutligen betonade jag de två mest framträdande förhållningssätt en människa kan inta inför tillvarons obeveklighet: antingen ge upp och bildligt talat gå under eller acceptera och därmed finna en möjlig väg för vidare utveckling och eventuell fördjupning. Och så sade jag några ord om det naturliga lidandet såsom betingat av människans ofullkomlighet och bristande andlighet till skillnad från Weils begrepp "le malheur", som betecknar en situation av oskyldigt lidande alldeles oberoende av människans andliga och psykologiska belägenhet.

I det fjärde avsnittet gick jag in på den mystiska upplevelsen hos Simone Weil. Hennes beskrivningar av den mystiska upplevelsen refererades och kommenterades. Jag underströk den väsentliga roll Weils huvudvärk, begreppet uppmärksamhet och läsandet av dikten "Love" respektive *Fader Vår* hade spelat då Weil gjorde dels den oförmodade, dels de förvärvade upplevelserna. Så nämnde jag ett par ord om mystikerns uppfattning rörande hur deras upplevelse erfars; de menar att varken sinne, fantasi eller medvetande är delaktiga. Påpekanden som antagligen mer motiveras av teologiska hänsyn än av sakliga skäl. Till sist drog jag fram några karaktäristika som är möjliga att iakttaga i samband med den mystiska upplevelsen, t ex känslan av upplevelsens plötslighet och genomgripande kraft, dess intima karaktär samt att den ofta medför kreativitet.

I det femte avsnittet tog jag upp frågan i vad mån Weil i sin religiösa åskådning företer exklusiva drag. Härvid konstaterade jag att Weil i sin religionsuppfattning är synkretistisk; hon förenar i sin uppfattning drag hämtade från de större religionerna och tycks tillmäta de olika religionerna samma grad av sanningsvärde. Däremot uppfattade jag henne som exklusiv i sin framställning, den formulering hon gör av honnörsbegreppet sanning är helt hennes egen. Därefter tog jag upp två teologiska uppfattningar, via negativa och via positiva, vilka berör frågan hur människan kan veta någonting om Gud. Enligt via negativa kan vi på sin höjd utsäga något om Gud genom att säga vad han *inte* är. Enligt via positiva kan vi beskriva Gud med termer från den mänskliga erfarenheten, Guds godhet är t ex inte av ett annat slag som via negativa. Med utgångspunkt från Woolger diskuterade jag om Simone

Weil med sin gudsbild, den frånvarande guden, verkligen var en god representant för via negativa. Via negativa är enligt Woolger den typiskt mystiska uppfattningen och han menade att Weil borde placeras i denna tradition. Jag poängterade att Weil å ena sidan betonade människans möjliga likhet med Gud, men å andra sidan betonade att Gud oändligt avviker från det mänskliga sättet att vara en person. Alltså intar Weil ett slags mellanställning vad gäller via negativa och via positiva.

I det sjätte och sista avsnittet hade jag som målsättning att redogöra för innebörden i den religiösa fördjupningen hos Simone Weil. Innan jag ansåg detta vara möjligt gick jag igenom innebörden i den icke-religiösa respektive den religiösa perioden och den mystiska upplevelsen. Med den religiösa fördjupningen avsåg jag att beteckna hur en redan förefintlig åskådning hos Weil, i samband med den mystiska upplevelsen, fördjupades och innebar en förändring av hos henne redan utbildade och inom kristen teologi traditionella begrepp, särskilt teodicéproblematiken och uppfattningen av Gud som allsmäktig.

V

Centrala begrepp

INLEDNING

Material

Materialet för detta kapitel består nästan uteslutande av Simone Weils egna skrifter, andra verk används endast i begränsad utsträckning.

Syftet med detta sista kapitel är att närmare klargöra innebörden i och konsekvenserna av vissa centrala begrepp hos Simone Weil. Två begrepp, som redan nämnts vid ett flertal tillfällen, kommer framför allt att behandlas. Det är begreppen "le malheur" och "la décréation".

I ett material sådant som Weils finns givetvis många andra begrepp och aspekter värda att studera. Men enligt min uppfattning utgör de begrepp jag har valt själva tyngdpunkten i Weils livsåskådning. Enligt Weil bör filosofin handla om människans frälsning. Och hennes författarskap är, så som jag uppfattar det, i första hand ett försök att utröna förhållandet mellan Gud och människan, och människans belägenhet i en motsägelsefylld tillvaro. Denna ambition kommer tydligast till uttryck i hennes tankar om "le malheur" och "la décréation".

Vid studiet av dessa begrepp tilldrar sig några volymer och essäer större intresse än andra. I AD återfinns den essä, som enligt mitt och andras förmenande utgör höjdpunkten i Weils författarskap: "L'Amour de Dieu et le malheur". Denna essä är ett koncentrat av särpräglade tankegångar, uttryckta på ett förtätat och vackert språk. En annan väsentlig essä, som även den ingår i AD, är "Formes de l'Amour implicite de Dieu". Här formulerar Weil bland annat sin egenartade gudsbild, den frånvarande guden. Denna gudsbild bildar bakgrund för den avskapelsens process, som begreppet "la décréation" syftar på, och som människan måste genomgå i Guds efterföljd. Dessa tankegångar har emellertid inte fått samma enhetliga framställning som givits presentationen av begreppet "le malheur".

Begreppet "le malheur" behandlas särskilt i fyra essäer: "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu", "Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu" och "Pages retrouvées faisant suite à l'amour de Dieu et le malheur", vilka alla ingår i PSO, och dessutom i den redan nämnda essän i AD. Dagboks materialet innehåller också en mångfald tankar

och associationer kring begreppet "le malheur". Det verkar således uppenbart att begreppet spelar en central och tongivande roll i Weils tänkande.

Andra viktiga essäer som bland annat behandlar "le malheur" är "La Personne et le Sacré" i EL och, i samma volym, "Lettres à Maurice Schumann". I CO, där Weil bland annat återger sin fabrikerfarenhet, används då och då "le malheur" som ett uttryck för och beskrivning av arbetarnas situation sådan Weil uppfattar den.¹ I OL finns några mindre essäer som inte direkt berör begreppet "le malheur" men som likväl kretsar kring det mänskliga dilemmat av att vara underkastad nödvändigheten, men sträcka sig efter det goda. I E och även någon gång i AD och i dagboksmaterialet associeras "le malheur" till verbet "déraciner"², att göra rotlös, att rycka upp ur ett grundläggande sammanhang. Den rotlösa människan är hemlös, men inte i den goda mening som kan inläggas i tanken på ett pilgrimsskap. Den rotlöse har enligt Weil förlorat kontakten med det som gör individen till en helig människa med oändlig bestämmelse. Den rotlöse, så betraktad, företer bestämda likheter med det utsatta tillstånd som "le malheur" refererar till.

Även i det övriga materialet av Weil förekommer begreppet "le malheur", medan "la décréation" endast förekommer i dagboksmaterialet. Naturligtvis kommer även dessa passager att beaktas, åtminstone i form av noter, men det primära materialet utgörs av de tidigare uppräknade verken.

Uppgift

Min uppgift i detta sammanhang uppfattar jag som att klarlägga innebörden hos de två nyckelbegreppen "le malheur", ungefärligen *olyckan*, och "la décréation", *avskapelsen*.

Valet av dessa två begrepp grundar sig till en del på dessa begrepps talrika förekomst men framför allt på att de, enligt min uppfattning, är grundläggande och centrala begrepp hos Weil, och i hennes framställning av det mänskliga lidandet och Guds väsen. Att, som i detta fall, ett par begrepp eller vissa tankeassociationer återkommer mer än andra, uppfattar jag, som ett tecken på att de för Weil varit både angelägna och problematiska.

Kristus betraktas övervägande som en företrädare och symbol för "le malheur". Weil går till och med så långt att hela den mänskliga tillvaron ses ur aspekten "le malheur". Vår värld beskrivs som "la Croix", *korset*, till skillnad från Guds, som betecknas som "la Trinité",

treenigheten.³ Kristi korsfästelse och den mänskliga tillvaron betraktad som korsfästelse sammanställs i PSO med "le malheur".

Människans lott och villkor, enligt Weil, är att vara underkastad nödvändigheten, som även kan beskrivas med hjälp av kategorierna tid och rum. Att vara underkastad nödvändigheten, särskilt i sin betydelse av *tid*, är för människan att bära *korset* och att vara utsatt för möjligheten att drabbas av "le malheur".⁴ Denna människans situation av utsatthet är grundläggande, och vi ser här en parallell till det moderna existentialistiska och humanistiska tänkandet.

Tankarna kring "le malheur" föreligger både i en pregnant och lättfattlig form, och i en mer dunkel och mystisk. "La décréation" är enligt min mening ett lika viktigt begrepp för Weil, trots att det inte givits samma koncentrerade framställning. En förklaring till denna skillnad torde ligga i att "la décréation" inte innebar den personliga konflikt som "le malheur" gjorde. Dessutom har Weils tankar kring innebörden i avskapelsen vissa associativa likheter med den äldre kristna mystiken. Weil pekar t ex själv på likheter med vad hon uppfattar som innehållet i "själens dunkla natt" hos Johannes av Korset. Den renande process mystikerna förespråkar — upplysning, rening, förening — har i en vid mening sin motsvarighet i Weils reflexioner angående människans avskapelse.

Dessa två begrepp speglar, enligt min mening, bäst Weils religiositet och originalitet. De uppenbarar djupet i hennes författarskap. Begreppens originalitet består främst i att de endast någon gång har beröring med andra mer traditionella och vedertagna begrepp inom filosofiskt och teologiskt tänkande. De associationer hon gör är för övrigt mer ett utslag av Weils fria tolkning än baserade på faktisk överensstämmelse. Weil hämtar några tankar här och några där, för att efter eget gottfinnande baka in dem i sin egen framställning, där begrepp och tankar ges en i förhållande till sitt ursprung ny och säregen innebörd.

Det stora flertalet av Weils begrepp äger inte en uteslutande religiös mening. Deras tillämpning är vid och de kan användas om vilken situation som helst, bara den innehåller exempelvis ett oskyldigt lidande. Weil delar inte upp tillvaron i en religiös och en icke-religiös sektor eller menar att det finns en "religiös ensamrätt" till vissa skeenden. Kristus är närvarande varhelst övergrepp och orättfärdighet utövas, och människans samtycke till Gud kan ges oberoende av tid, plats, kyrka och religionstillhörighet. En situation, eller tillvaron över huvud taget, får sin religiösa betydelse beroende på människans hållning och attityd. Det finns en absolut och objektiv skillnad mellan det ändliga och det oändliga, mellan det naturliga och det övernaturliga, men den-

na skillnad kommer i dagen först genom människans handlande. Den mänskliga attityden *avgör* inte, utan *avslöjar*, den skillnad som faktiskt föreligger, men som likväl enligt Weil är beroende av den mänskliga hållningen.

Full förståelse av Weil, d v s av hennes religiösa och mystiska tänkande, är ogörlig utan beaktande av begreppen "la décréation" och "le malheur". Naturligtvis är det möjligt att i viss utsträckning förstå Weil utan en djupare analys av dessa begrepp. Men dem förutan förbigås lätt vad som för Weil var det väsentliga; frågan om det oskyldiga lidandet och önskan om en sann framställning av Guds väsen som förebild för människans handlande. Dessutom klargör analysen av dessa två begrepp, hur den tidigare markanta påverkan från den grekiska filosofin trängts tillbaka till förmån för en självständig teologi. I presentationen av sina begrepp orienterar sig Weil mot den kristna tron och tänkandet. Här finner hon de viktigaste referenserna, om hon än inte alldeles glömmer den grekiska religiositeten. För övrigt vidgar hon synfältet genom att också då och då alludera på indiskt och kinesiskt tänkande. Uppfattningen av Platon som mystiker är ett exempel på hur Weil ser på den grekiska religiositeten som något som ligger i linje med hennes egna tankar, och hur detta medför att hon närmar sig den kristna tron istället för att avlägsna sig från den.

Weils framställning av avskapelsen och det oskyldiga lidandet

Mellan uttrycken "la décréation" och "le malheur" föreligger en enkel men viktig skillnad. Det förstnämnda uttrycket är en språklig nybildning, men motsvaras inte utan vidare av en begreppslig sådan. Uttrycket "le malheur" är däremot inte en språklig men väl en begreppslig nybildning. Med detta sammanhänger, vare sig Weil var medveten om det eller inte, den redan påpekade skillnaden i behandling och framställning.

Medan "le malheur" har tagits ut och givits en självständig ställning har "la décréation" återgivits som mer naturligt ingående i en helhet. I flera begrepp, t ex lydnad, väntan och det icke-handlande handlandet, inlägger Weil betydelser som också "la décréation" äger utan att hon för den skull gör detta explicit. Detta kan ske eftersom Weil aldrig definitoriskt preciserar sina begrepp.

Flera gånger har beröringspunkter påpekats mellan "la décréation" och äldre mystikers framställningar av människans förening med Gud. Trots dessa likheter finns en väsentlig skillnad, vilken har att göra

med den nya gudsbild Weil uttrycker, och som har direkt betydelse för förståelsen av tanken på människans avskapelse. Avskapelsen företas, bildligt talat, som en tillbakadragande rörelse. Nödvändigheten av denna rörelse förklaras i ljuset av att Gud drog sig tillbaka vid skapelsens tillkomst. Alltså tycks Weil mena, utgör denna tillbakadragande rörelse ett villkor för liv och skapelse. Enligt Weils tänkande innebär frånvaro en möjlighet till närvaro;⁵ där Gud är frånvarande kan liv uppstå, där människan är frånvarande kan Gud göras närvarande.

De kristna mystikernas renings- och rörelseschema saknar denna direkta anknytning till en förfäktad gudsbild. För Weil är människans avskapelse detsamma som en imitation av Guds väsen och handlingar; tanken på människans avskapelse har således ett direkt samband med Weils gudsbild. Gud beskrivs som den tillbakadragne, som i förhållande till människan väntar, och människan har att bete sig på samma sätt i förhållande till Gud. Gud är passiv, människan är passiv, men människans passivitet framkallar en handling från Guds sida i den meningen att hans närvaro görs uppenbar. Människans avskapelse är alltså en förutsättning för föreningen med Gud.⁶ Det skapade hos människan måste förintas till förmån för det oskapade. Denna process är varken problematisk eller gåtfull i den mening som "le malheur" är det. Avskapelsens nödvändighet är, enligt Weil, en följd av det faktum, att människan är en del av materien men längtar efter det goda. Även "le malheur" äger ett samband med nödvändigheten, men hur detta samband skall förstås är för Weil ett stort problem som hon aldrig lyckas undgå. Det lidande som "le malheur" förorsakar är gåtfullt, medan lidandet betingat av avskapelsen kan betraktas som mer naturligt, eller åtminstone en naturlig konsekvens av människans belägenhet, vilket bland annat nämndes i samband med Johannes av Korset och den naturliga människans lidande under sinnenas och andens natt.

Människans uppgift, och hennes enda fria handling, är att ge Gud sitt samtycke och att befria sig från allt som står hindrande ivägen för detta samtycke.⁷ Naturligtvis står det också i människans makt att vägra ge Gud sitt samtycke eftersom hon är autonom. Men i denna sin suveränitet är människan blott existens. Hon saknar realitet och hennes enda realitet är den hon inbillar sig äga. I detta att människan hävdar sitt jag ligger hennes synd.⁸ Ytterligare ett uttryck för den autonoma människan är hennes tendens att göra sig till centrum för ett allomfattande perspektiv.

"Le malheur" är det lidande som drabbar oskyldiga — det kan inte förstås rationellt. Gud är inte orsak till detta lidande, men samtidigt tillåter han att det sker. Människan kan inte begripa dess förekomst

och dess indirekta relation till Gud. En drivkraft bakom Weils ständiga reflexion är hennes önskan att förstå och utröna den gåtfulla karaktär som "le malheur" har. Hon pendlar mellan försök att ge "le malheur" ett begripligt uttryck, och att markera dess obegriplighet för människan. Men även då "le malheur" framställs som fattbart fortfar det att vara tillvarons innersta och oåtkomliga kärna.⁹

"Le malheur" kan, beroende på människan, antingen utgöra medel för gudskontakt eller innebära andlig död och undergång. Dess förekomst uppenbarar tillvarons karaktär av omöjlighet, motsägelser, absurditet. Absurditet och motsägelsefullhet är för Weil mest utmärkande kännetecken. Men samtidigt som "le malheur" markerar tillvarons omöjlighet är det självt ett omöjligt tillstånd.¹⁰ Endast den som anar den gudomliga kärleken bakom lidandet, eller uppfattar lidandet som en sida av den gudomliga kärleken, förmår acceptera och uthärda "le malheur". I det fallet kan "le malheur" medföra den högsta form av fullkomlighet och utgör i denna mening det slutgiltiga avskapandet. Denna aspekt av "le malheur" jämför Weil med den renande verkan som dopet tänkes ha.¹¹ "Le malheur" ges här sålunda betydelsen av och funktionen hos ett sakrament, vars fördolda skeende är oåtkomligt för det mänskliga förnuftet.

För Weil själv kom det oskyldiga lidandet och "le malheur" att bli en stöttesten. Varför ska människor behöva uthärda "le malheur", frågar hon sig, och frågan blev särskilt akut mitt i det meningslösa andra världskriget. Om än hon gör allt för att acceptera dess förekomst och ge uttryck åt dess nödvändighet strandar alla hennes försök på att hon omöjligen kan begripa förbindelsen mellan Guds fullkomlighet och det oskyldiga lidandet. Problemet är akut — så akut, att hon för en tid upphör att älska Gud, den svåraste överträdelsen av alla i hennes ögon. Weil ägnar all tid och möda åt att komma åt den fördolda meningen med "le malheur"; först i Kristi livsgärning tycker hon sig finna ett svar:

Falskhet och olycka är så intimt förenade att Kristus besegrade världen helt enkelt därför att han, som är Sanningen, fortfor att vara Sanningen också på botten av den yttersta olycka.

PSO 114¹²

Weil tycks övervägande tolka Kristus som det främsta uttrycket för "le malheur". "Le malheur" tolkas vidare som en sida av Guds kärlek och som ett skeende jämförbart med det sakramentala. Dessa tankegångar återspeglar en närhet till det kristna dogmat, medan tanken på Kristus som *sanningen*, i motsats till en falsk och oriktig livshållning, också påminner om det gnostiska tänkandet.

Mellan "la décréation" och "le malheur" råder den väsentliga likheten att båda begreppen avser ett lidande inställt i den andliga utvecklingen. Avskapelsens lidande beror på den naturliga människan och är således i någon mening betingat av människan själv. Det lidande "le malheur" åsamkar är helt oberoende av människan. Inte alla drabbas av "le malheur" om än alla är utsatta för dess möjlighet¹³, bland annat därigenom att tillvaron som helhet kan beskrivas som "le malheur" enligt Weil. Både avskapelsen och "le malheur" syftar till ett förintande av människans jag, men medan detta i första fallet sker under människans samtycke, gäller det om "le malheur", att denna överrumplar människan och att avskapelsen sker mot hennes vilja. I så fall medför jagets utplånande en förtidig andlig död istället för ett medel till gudskontakt.

Endast då jaget avskapas och förintas under människans samtycke äger detta en andlig kvalitet.¹⁴ Men också till "le malheur" kan människan ge sitt samtycke, men då givetvis efter att hon blivit drabbad. Detta samtycke får då ett desto större värde.

Om lidandet i Weils religiösa tänkande kan sägas, att "le malheur" alltid är ett lidande, medan lidandet inte alltid är ett fall av "le malheur". Det vore för övrigt oriktigt att endast betrakta lidandet ur en negativ aspekt. Lidandet är oftast ett umbärande, men kan ha goda konsekvenser och, vad gäller avskapelsens lidande, en god målsättning. Weil menar vidare, att t ex kroppens lidande är en upplysning om att människan befinner sig i kontakt med nödvändigheten, en skapelse av Gud. Lidandet är blott negativt i de fall då människan drabbas utan att ha en föregående föreställning om nödvändigheten av sitt jags tillintetgörelse.

Till de båda begreppen "le malheur" och "la décréation" återkommer jag för en mer utvidgad diskussion längre fram i detta kapitel.

Den mystiska upplevelsen och det religiösa tänkandet

I kapitel IV bestod uppgiften i att klargöra i vad mån Weil var mystiker och i vilken utsträckning hon avvek respektive överensstämde med mystiken så som denna mera generellt kan beskrivas och uppfattas.

Tanken med kapitel IV var bland annat att påvisa några likheter och skillnader mellan Weil och andra mystiker. Dessutom betraktades den mystiska upplevelsen som en vattendelare i Weils liv och som den direkta orsaken till hennes fördjupade religiösa tänkande och därav följande åskådning. Min tanke var således att påvisa bakgrunden till och uppkomsten av bland annat de begrepp som detta kapitel sysslar

med, fastän t ex tankar kring "le malheur" förelåg redan före den mystiska upplevelsen men då utan anknytning till en religiös idé. Genom den mystiska upplevelsen förs emellertid idén om "le malheur" omedelbart in i Weils förståelse av det kristna lidandet och den förbindelse hon menar råda mellan lidandet och kärleken. Tidigare hade Weil betraktat det oskyldiga lidandet som något enbart bottnande i samhällseliga orättvisor och social orättfärdighet. Utan den mystiska upplevelsen hade Weil troligen stannat vid ett, i en mening, mera ytligt synsätt. Tack vare den mystiska upplevelsen ges lidandet en ytterligare innebörd, och Weil djupnar i förståelse i den betydelsen, att lidandet inte blott uppfattas som en meningslös mänsklig företeelse utan ses i samband med den gudomliga kärleken.

Till skillnad från tanken på "le malheur" föreligger inte den på "la création" före den mystiska upplevelsen. Detta begrepp är en direkt följd av det fördjupade tänkandet. Avskapelsen är ett alltigenom andligt skeende om än inte Weil inskränker dess tillämpningsområde till det strängt religiösa. Flera av Weils begrepp, t ex uppmärksamheten, nödvändigheten och *amor fati* är utbildade redan tidigt. Dessa tidiga begrepp har en från början given betydelsekärna som fördjupas och utvidgas i och med den mystiska upplevelsen. Sett mot denna bakgrund är det naturligtvis otillräckligt att studera Weils religiösa åskådning utan anknytning till den mystiska upplevelsen.

Givetvis vore det möjligt, och kanske för någon önskvärt, att uppmärksamhet ägnades åt samtliga de begrepp som ingår i Weils tänkande. Kanske skulle det originella och nyskapande hos Weil kunna lyftas fram utan att hänsyn togs till den mystiska upplevelsen. Däremot ifrågasätter jag om det verkligen vore Simone Weil som då trädde oss till mötes. Idéer och tankar tänks ofta leva sitt eget liv, frigjorda från sin upphovsman. Detta kan kanske delvis betraktas som ett uttryck för en västerländsk benägenhet att splittra subjekt och objekt, tänkandet och den person som tänker. För mig är det viktigt, särskilt i detta fall, att hålla ihop båda aspekterna. Det förefaller otillräckligt att inte hela tiden hålla i åtanke det samband som råder mellan en människa och hennes tänkande. Naturligtvis kan individens betydelse för den uttalade idén variera beroende på vilket verksamhetsfält man rör sig inom. Men idéernas eggelse ligger många gånger i relationen mellan tanken och den bakomliggande individen och dennes fantasi, förmåga och speciella talang.

Då det gäller Simone Weil blir detta synsätt särskilt påtagligt. Utan ett medvetande om det samband som föreligger mellan Weils personliga upplevelse och hennes mer teoretiserande tänkande kan det vara svårt att förstå syftet och meningen med flera av hennes begrepp; nöd-

vändigheten av människans avskapelse blir begriplig först i ljuset av hennes fullständiga förvisning om möjligheten av gudsförening.

MOTSÄGELSENS ROLL

I detta avsnitt ägnas intresset åt den betydelse och roll Weils uppfattning av tillvaron som motsägelsefull har. Det franska ordet för *det motsägelsefulla* är "la contradiction", och, som jag ser det, använder sig Weil av åtminstone två synonymer för detta ord, "l'absurdité", *det absurda*, och "l'impossibilité", *det omöjliga*. Dessa två ord är inte fullständigt synonyma med "la contradiction" utan belyser mer aspekter av hur tillvaron enligt Weil upplevs som motsägelsefull.

Motsägelsens genes

Problemet med den motsägelsefulla tillvaron har redan tangerats, se kapitel III, sista avsnittet.

Weils tes om det motsägelsefulla bör inte sammanblandas med hennes i andra sammanhang dualistiska tänkande, även om ett samband kan konstateras. Upplevelsen av tillvaron som motsägelsefull är till viss del en *subjektiv* uppfattning; den uttrycker bland annat människans dilemma att som ändlig varelse längta efter det absolut goda, och att vara en blandning av gott och ont, ändligt och oändligt. Tanken på tillvaron som dualistisk, återgår däremot, menar Weil, på tillvarons verkliga beskaffenhet. Tillvaron består av skilda principer och enheter — det naturliga och det övernaturliga, tyngdens princip och nådens, det ändliga och det oändliga, det skapade och det oskapade, det onda och det goda. Det enda som inte äger någon motsats i Weils världsbild är det absolut goda.¹⁵

Ett genomgående drag i denna dualism är att det ena ledet består av något som tänks förgå, medan det andra ledet betecknar det eviga. Allt som räknas till det ändliga och timliga saknar, liksom i det nyplatoniska tänkandet, full verklighet i den meningen, att det absolut goda, Guds kärlek, är frånvarande. Denna del av tillvaron är verklig så tillvida som den är konkret och äger konturer, men den saknar relevans för människans andliga utveckling. Denna sålunda av Weil uppfattade dualism är delvis upphovet till människans existentiella upplevelse av alltings motsägelsefullhet. Insikten i att tillvaron är dualis-

tisk ger människan kunskap om verklighetens grundläggande beskaffenhet. Upplevelsen av det motsägelsefulla är, enligt Weil, en dörr öppnad mot det övernaturliga:

Det motsägelsefulla är vår väg mot Gud eftersom vi är skapade varelser och eftersom skapelsen själv är en motsägelse. Det är motsägelsefullt att Gud, som är oändlig, som är allt och som ingenting saknar, skulle göra något som är utanför honom själv, vilket inte är han, men som ändå utgår ifrån honom.

C II 368¹⁶

Världen består alltså av motsatser, vilka bidrar till att människan upplever tillvaron som motsägelsefull. Denna upplevelse innebär för människan två viktiga ting. *För det första* vet hon att hon inte lever i en imaginär och drömfylld föreställning om verkligheten, eftersom det motsägelsefulla i den åsamkar henne lidande.¹⁷ Det som för människan medför lidande är hennes kunskap om att hon lever i verkligheten och inte i sin egen påhittade föreställning. *För det andra* kan upplevelsen av det motsägelsefulla användas som hävstång hän mot det övernaturliga. Weil föreställer sig människans andliga utveckling som ett dialektiskt skeende, dvs som motsatsernas förening och slutgiltiga uppgående i det absolut goda eller människans förening med Gud.

Troligtvis har Weil, i det nyss beskrivna, bland annat inspirerats av den grekiske filosofen Herakleitos (ca 540—480 f Kr). Herakleitos tänker sig tillvaron som stadd i en ständig utveckling och förändring. Denna förändring åstadkommes genom att tillvaron består av motsatser. Weil beskriver också tillvaron som bestående av motsatser, men lägger en tyngdpunkt på den betydelse detta har för människans möjlighet att nå det absoluta.

Att ingenting vara

Den mänskliga existensen i en dualistisk tillvaro, upplevd som motsägelsefull, inger människan en känsla av tillvaron som absurd och omöjlig. Denna känsla förstärks då människan i en fåfäng önskan söker ge sken av att vara något, när hon i själva verket ingenting är.

Detta att människan ingenting är får inte missförstås. Weils syfte är att framhålla att människan i förhållande till Gud ingenting är. Människan tenderar att göra sig till alltings centrum och sätta sig på Guds plats. Men människan har inget annat varande än såsom avskapad och kan endast i denna mening sägas bli eller vara lik Gud.¹⁸

Upplevelsen av tillvaron som motsägelsefull kan människan betjäna

sig av för att inse sin belägenhet av att ingenting vara, vilket paradoxalt nog medför att människan är allt, dvs att hon vet vad hon är. För att en insikt skall komma till stånd måste människan konfronteras med sin omöjliga belägenhet av att på en och samma gång vara lik och olik Gud. Denna plågsamma situation, denna insikt om att inte vara det man låtsas vara, är detsamma som att äga en realistisk uppfattning om sig själv och en dylik uppfattning utgör en förutsättning för avskapelse; att ingenting vara kan också, i en fri tolkning, sägas vara innebörden i eller det partiella målet för avskapelsen.¹⁹ Följande citat får tjäna som sammanfattning och belysning av det sagda:

Enbart det motsägelsefulla förmår låta oss erfara att vi inte är allt. Det motsägelsefulla är vår nöd, och denna känsla av nöd är känslan av verklighet. Ty vår nöd är ingenting vi hittar på själva. Den är verklig. Det är därför som vi måste älska den. Allt övrigt är inbillat.

C II 407²⁰

Kristus som motsägelens spets

Då människan, genom lidandet, erfar att hon är underkastad tillvarons motsägelsefullhet, bär hon sitt kors. I andra sammanhang likställs korset med att vara underkastad tiden.²¹ Detta lidande, betingat av motsägelser, kan ges ett försonande värde, dvs om människan använder lidandet för andliga syften.

Weil anstränger sig oavbrutet att finna adekvata sätt att beskriva det väsentliga och utmärkande för människans belägenhet: att vara underkastad motsägelser och att i denna situation bära sitt kors och därmed efterfölja och efterlikna Kristus. Bland annat beskrivs det mänskliga dilemma genom en symbolisk framställning av korset:

Då det motsägelsefulla erfars i det allra innersta hos en varelse är detta ett sönderslitande, är detta korset.

C II 411²²

Den yttersta motsägelsen är den motsägelse som råder mellan det skapade och skaparen. Endast i Kristus har denna motsättning funnit en förening.²³

Korset är även den extrema formen av "le malheur", och i denna betydelsen äger "le malheur" en försonande och frälsande innebörd. Sett från denna synpunkt gör Weil korset i betydelsen "le malheur" till en nödvändig utgångspunkt för "la création", *avskapelsen*:

Korset. Endast ytterlig olycka medför fullkomligt det frälsande lidandet. Det måste vara så för att människan skall kunna avskapa sig själv.

C II 180²⁴

Människans existens är på grund av det motsägelsefulla i tillvaron, ett lidande. Detta lidande behöver inte, men kan, vara detsamma som "le malheur". Det extrema lidandet, som är "le malheur", sammanfattas och får sitt fullkomliga uttryck genom den innebörd Weil menar ligga i Kristi kors. Kristus är den som i sig upphävt den motsägelsefulla situation som råder mellan skaparen och det skapade. Denna förening innebär inte att lidandet upphör, vare sig för Kristus eller människan, utan att det ges en frälsande och försonande betydelse. I detta ser för övrigt Weil kristendomens storhet, nämligen i att den har funnit ett övernaturligt bruk för lidandet. Lidandet behöver inte alltid bara innebära en mänsklig misär, eller en hopplös och ångestfylld situation.

Kristus blir sålunda människans hopp, inte vad gäller ett liv fritt från lidande, utan om ett liv där lidandet kan få en mening och användas till människans fördjupade insikt om verkligheten.

Om längtan efter det goda

Människan upplever sin motsägelsefulla tillvaro som ett lidande, vare sig hon är medveten om Gud eller inte. Ett av detta lidandes orsaker är "le désir", *önskan*. Då människan vänder sin önskan mot denna världen förblir hon emellertid otillfredsställd. Den enda legitima form av önskan är, för Simone Weil, längtan efter det absolut goda:

Önskan är alltid lidande, eftersom den är otillfredsställd. På motsvarande sätt är allt lidande förorsakat av otillfredsställd önskan. . . . Om vi mediterar över det Goda, ser vi all önskan, även den mest rysliga, som en strävan efter det goda, om än felaktig.

CS 249²⁵

Lidandet och döden²⁶ är de två ting som främst förmår bibringa människan en insikt om hennes verkliga belägenhet. Denna insikt, och accepterandet därav, medför människans möjlighet att avskapa sig. Avskapelsen motiveras bland annat av människans, till en början, gränslösa önskan. Önskan är tecknet på hennes delvisa hemortsrätt i det övernaturliga. Då önskan har givits en rätt inriktning, dvs strävar mot det absolut goda, innebär den ett slags första impuls till avskapelse. För att människan ska kunna bli fylld av det goda måste hon först ha gjort sig fri ifrån det som står det goda emot. Det faktum, att män-

niskan, enligt Weil, aldrig blir tillfredsställd av det tillfälligt goda, förmår henne att söka sin tillfredsställelse bortom det tillfälliga.

Motsägelsen som princip

Mer väsentligt än nästan något annat är, för Weil, att helt fria Gud från ansvar vad gäller det onda och lidandet, även om hon här hamnar i konflikt, vilket vi skall se längre fram.

I önskan att fria Gud från ansvar spelar principen om tillvarons motsägelsefullhet en fundamental roll. Lidandet kan, som vi har sett, ges en rimlig förklaring utifrån det motsägelsefulla, vilket däremot inte är möjligt då det gäller det onda. Det onda kan, bland annat, förklaras utifrån nödvändighetens mekanik, människans begränsade perspektiv och hennes benägenhet att dåras av det imaginära goda istället för att söka det absolut goda. Likaså drivs en människa drabbad av "le malheur" att tillfoga andra ont för att därigenom lätta på sin egen börda; då en människa blir illa behandlad men ej har möjlighet att protestera, låter hon, så fort tillfälle ges, detta gå ut över en annan.

Genom att Weil gör en princip av motsägelsefullheten förklarar hon i en mening det som annars är oförklarligt, i detta fall lidandet. Verkligheten görs kanske inte begriplig, men det mänskliga beteendet blir begripligt sett mot bakgrund av att människan är fångad i en absurd situation.

Tillvarons motsägelsefullhet är för Weil inte något helt och hållet uteslutbart — även om hon finner det svårt, att döma av de ofta återkommande paradoxala uttryckssätten. Men dessa paradoxala uttryck är inte enbart semantiska hjälpmedel. Weil tycks också mena att det motsägelsefulla enbart, eller bäst, låter sig uttryckas via paradoxer. Paradoxen fungerar således inte blott heuristiskt, den är även själv inlemmad i det motsägelsefulla. Vad Weil beskriver i det följande skall inte uppfattas som en bild utan som ett avslöjande av tillvarons beskaffenhet, vilken i sin tur har konsekvenser för människan:

Det står inte i vår förmåga att lyfta oss. Vi förmår blott att sänka oss. Det är därför som att sänka sig är det enda sättet att stiga uppåt.

CS 58²⁷

Att tillvaron är motsägelsefull innebär alltså inte att den inte alls går att förklara, även om förklaringen svårligen kan göras fullständig. Weil har ju själv genom sin beskrivning av tillvaron utifrån en mångfald av motsatspar visat att den på så vis är möjlig att fånga. Nej, tillvarons uteslutbarhet ligger på ett annat plan och handlar om "le malheur".

"Le malheurs" gåtfulla karaktär, människans andliga utveckling och "ja" till Gud, liksom sambandet mellan fullkomlig kärlek och oskyldigt lidande tillhör det för människan oåtkomliga och är därför uteslutbart. I ytterst sällsynta fall når människan fram till kunskap om detta, antingen genom tillståndet "le malheur" eller i dödsögonblicket.

Men Weil önskar egentligen inte alls ge förklaringar av verkligheten och den mänskliga tillvaron. Hon associerar behovet av förklaringar till ett tänkande i kategorierna medel-mål, finalitet och ändamålsenlighet.²⁸ Tillvaron har inget syfte och kan därför inte beskrivas utifrån sådana frågeställningar. Tanken bakom Weils föreställning att tillvaron saknar syfte är, att Gud därmed frias från ansvar för vad som drabbar människan. Denna tanke hos Weil har ett direkt samband med hennes uppfattning av tillvaron som nödvändighet och Guds frånvaro i det naturbundna skeendet. Frånvaro av syfte är för Weil dessutom en indikation på det absolut goda, en tankegång i vilken hon har inspirerats av Kant.²⁹ Weil menar att en föreställning om någots egenvärde inte kan föreligga där detta "något" samtidigt betraktas utifrån ett tänkande i medel-mål. Det verkar som att Weil här förbiser möjligheten av att också ett medel kan vara ett mål i sig eller ha egenvärde.

Om, trots det nu sagda, motsägelsefullheten likväl betraktas som ett slags förklaring är den att betrakta som en *upplysning* om tillvarons sätt att vara. Förklaringen pekar ut, utan att ange orsak, motiv och avsikt. Om tillvaron betecknas som motsägelsefull innebär det, att vi kan förmås se ett samband mellan detta och upplevelsen av vår situation som absurd och omöjlig. Vi blir inte varse en yttersta tanke, men vi kan acceptera och med kärlek omfatta vår belägenhet, vilket, enligt Weil, hjälper människan att frigöra sig från dess förmåga att förlama henne.³⁰ Ett svar på frågan varför tillvaron måste vara på detta vis erbjuds inte — av det enkla skälet att det inte finns något svar. Sanningen om livet ger inte svar på frågan "varför".

Tillvaron som absurd

Synen på tillvaron som orimlig och absurd påminner i hög grad om det existentialistiska betraktelsesättet, liksom för övrigt den distinktion Weil gör mellan "existence", *existens*, och "réalité", *verklighet*.³¹ Existens syftar på människans viljelösa tillvaro, skuggtillvaro, utan kontakt med det absolut goda. Verkligheten är något svårare att beskriva, men betyder bl a den situation eller det tillstånd, då människan genom en konfrontation med tillvarons omöjlighet väcks ur sina oriktiga föreställningar och uppfattar verkligheten i sin rätta beskaffenhet.

Naturligtvis är inte överensstämmelsen mellan existentialismen och Weil fullständig, men parallelliteten mellan de bådas sätt att teckna människans livshållning är bestickande.

Tillvaron betraktad som absurd och orimlig för osökt tankarna till Albert Camus (1913—1960) och hans författarskap. Camus kanske mest kända verk, *Pesten*, skildrar en människas heroiska kamp i en absurd tillvaro. Den absurda existensen beskrivs som ett liv i en värld som strider mot människans förnuft och angriper hennes kropp. Alltifrån vår födelse bryts vi ned. Livet är gåtfullt, tillvaron orimlig, och på detta finns inga svar. Vi tvingas leva, för att överleva, som om vi förstod, fastän vi egentligen finner allt obegripligt. Men medan Camus i sin beskrivning av tillvaron stannar här, går Weil ett steg vidare. För Weil utgör inte insikten om tillvarons orimlighet och absurditet ett defaitistiskt accepterande, utan fastmer en kunskap om och en väg ut ur denna situation. Medvetandet om tillvarons omöjlighet medför en *önskan* om att nå det som ligger bortom vårt omedelbara räckhåll:

Det omöjliga — dvs, den radikala omöjligheten, tydligt förnummen — det är dörren till det övernaturliga. Man behöver bara knacka på den. Det är en annan som öppnar.

C II 409³²

Weil menar, till skillnad från Camus, att den orimliga och absurda tillvaron har en *uppgift*; att erfara det absurda är att erfara verkligheten, vilket medför ett slags befrielse.

På denna tankegång om tillvaron som orimlig, omöjlig, bygger Weil vidare genom att också beskriva upplevelsen av det omöjliga som en känsla av *tomhet*, "le vide". Med detta menar Weil, att lidandet kan nå en sådan grad av intensitet att vi inte längre står ut — det känns omöjligt att uthärda. Denna känsla och denna upplevelse medför en förnimmelse av tomhet, som är god såtillvida som människan inte längre är fylld av fantasifulla och oriktiga föreställningar. Känslan av omöjlighet jagar det falska på flykten, och människans upplevelser av det omöjliga och verklighetens omöjliga beskaffenhet stämmer överens:

"Att lida sålunda, det är omöjligt."

Denna känsla av omöjlighet, det är känslan av tomhet. Den åtföljer allt verkligt lidande, och genomtränger så snart fantasin upphör att för ett ögonblick fylla tomheten.

C II 18³³

Lidandet kan således övergå människans förmåga. Hennes första reaktion i en sådan situation är att fylla sig med önsketänkande och fantasi-

fulla föreställningar. Men detta är något ont och för människan bort ifrån det som hon istället borde närma sig. Uthärdar människan den känsla av omöjlighet, som kan ha blivit förorsakad av "le malheur", genom att vägra fylla sitt inre tillstånd av tomhet är detta, återigen, en fråga om avskapelse.

I detta avsnitt har jag gått igenom några olika aspekter av Weils tankar om tillvaron som motsägelsefull. Inledningsvis påpekades vikten av att skilja mellan Weils beskrivning av tillvaron som faktiskt bestående av motsatser och människans upplevelse av tillvaron som motsägelsefull. Dessa två ting är inte synonyma om det än råder ett samband dem emellan. Tillvaron som motsägelsefull är människans subjektiva upplevelse, vilken dock går tillbaka till det faktum, att människan enligt Weil är ändlig men längtar efter det oändliga. Tillvaron som motsägelsefull upplevs som ett lidande, vilket kan medföra det goda att människan avskapas, fylls av det goda och blir verklig.

Ett skäl till att Weil så ofta återkommer till tanken på tillvaron som motsägelsefull är, att hon tycks tänka sig, att lidandet därigenom görs begripligt. Människans lidande har samband med tillvarons motsägelsefullhet, och då lidandet betraktas utifrån Kristi korsfästelse kan det dessutom, enligt Weil, få en frälsande betydelse.

Weil skiljer mellan det naturliga lidandet och det gåtfulla och oskyldiga lidandet, som ju begreppet "le malheur" uttrycker. Men vare sig lidandet betraktas som naturligt eller gåtfullt, är det som helhet uttryck för tillvarons motsägelsefullhet:

Mänskligt liv är omöjligt. Men enbart olyckan låter detta bli medvetet. Då man förstår det som är olyckan, älskar man den, men man förstår också att det är Gud som sänder den genom sina egna tillvägagångssätt, materien, översvämningar, stora eldsvådor, människor vars själar inte är öppna för ljuset, det sociala odjuret.

C II 261—262³⁴

Utifrån detta citat kan konstateras att Weil, bortsett från att "le malheur" syftar på enskilda individers oskyldiga lidande och socialt orättfärdiga behandling, också uppfattar "le malheur" som ett ont i icke-moralisk mening. "Le malheur" täcker således både ett moraliskt och ett icke-moraliskt lidande, och syftar i det senare fallet på olika slag av naturkatastrofer och det onda okunniga och omedvetna människor tillfogar. Likväl ges även detta slag av lidande en moralisk ton, eftersom Weil menar att Gud på sitt vis också står bakom detta. Denna uppfattning av Guds relation till det oskyldiga lidandet medför en spänning

såväl i Weils åskådning som i hennes liv, något hon dock i andra sammanhang tror sig ha eliminerat genom att framställa materien och nödvändigheten som det naturliga skeendets orsak. Men Weil lyckas inte, ty å ena sidan befinner sig Gud bortom materien, å andra sidan är han dess ödesdigra orsak.

BEGREPPSLIG OCH SPRÅKLIG NYBILDNING

En väsentlig följd av Simone Weils mystiska upplevelse är den begreppsliga och språkliga nybildning som kan spåras i hennes material. Detta påstående om nybildning är mitt — Weil ger aldrig själv uttryck åt en sådan tanke.

Även Miklos Vetö framför en liknande uppfattning, men inskränker sig till att enbart understryka den språkliga nybildningen sådan vi möter den i uttrycket "*la décréation*". Vetö uttrycker en förmodan om att Weil kan ha hämtat ordet från Charles Péguy (1873—1914) som dock, enligt Vetö, använder det i en avvikande betydelse.^{34a}

I en sträng mening menar även jag att endast "*la décréation*" bör betraktas som en neologism. Men utöver denna språkliga nybildning föreligger också andra nybildningar med avseende på begrepps innehåll och tillämpning. Till dessa begreppsliga nybildningar knyter sig större sammanhang, t ex hela den förnyelse av den kristna gudsbilden som Weil genomför. En följd av denna gudsbild är Weils annorlunda uppfattning av det mänskliga beteendet och av fenomenet "*religion*". Här möter således en kedja, där den ena nybildningen ger den andra.

I det följande kommer jag att i samband med "*la décréation*" gå igenom synen på människan och på Gud. Därefter betraktas "*le malheur*" utifrån tanken på en begreppslig nybildning med avseende på teodicéproblematiken och slutligen följer några ord om vad som, enligt Weil, konstituerar en riktig religionsuppfattning.

Om "la décréation" som nybildat uttryck

Uttrycket "*la décréation*" är ett direkt nybildat ord och såvitt jag har kunnat finna står det inte i vanliga lexika. Ordet är bildat till ett mer välbekant ord "*création*", *skapelse*, vilket har sammanställts med prefixet "*de*", *av*. Denna sammanställning finns hos Weil i två varianter, dels som substantiv skrivet antingen som "*décréation*" eller "*dé-créa-*

tion,³⁵ *avskapelse*, dels som verb "dé-crée",³⁶ *att avskapa*. Tillsammans med "dé-crée" återfinns i några sammanhang verbet "récrée", *att nyskapa*.

Enligt det vanliga kristna tänkandet utgör nyskapelsen Guds slutliga handlade med människan, medan Weil däremot menar att nyskapelsen utgör ett slags mellanled, och att avskapelsen utgör det sista och fullkomliga:

Gud har skapat oss utan att vi har velat det. Han måste återskapa oss med vårt samtycke, ty han önskar inte göra oss den minsta skada. Och slutligen, med vårt samtycke, kommer han att avskapa oss.

C III 201³⁷

De båda orden återskapelse, eller nyskapelse, och avskapelse beskriver två skilda stadier i Guds handlande med människan. Tonvikten i detta fall ligger på ett skeende åstadkommet av Gud; annars framställs som regel detta skeende som människans handlande med sig själv, eller som ett slags självuppfyllande konsekvens av människans samtycke till Gud. Samtycket är navet kring vilket det hela rör sig och påminner om vad som i kristet tänkande menas med människans "ja" till Gud. Weil menar att samtycket är människans enda fria handling; däremot är hon tvetydig ifråga om avskapelsen. Om detta skeende är helt och hållet Guds eller om människan på ett eller annat vis tänkes delaktig, eller om till och med hela skeendet är beroende av människans handlingar och beteenden är oklart. Detta beror delvis på hur de mänskliga aktiviteterna *väntan*, *kontemplation* och *uppmärksamhet* betraktas — som aspekter av eller som föregångare till avskapelsen. Detsamma gäller *samtycket*: utgör samtycket avskapelsens begynnelse, dess förutsättning eller dess fördjupning? Weil förefaller inte ha gjort dessa skillnader tydliga för sig, vilket gör att ett entydigt svar omöjligt kan erhållas i dessa frågor. Det enda som kan konstateras är att dessa begrepp på ett eller annat vis relaterar sig till människans andliga utveckling och fördjupning, samt att Weil pendlar mellan att lägga tonvikten på Guds ensidiga handlande med människan och människans delaktighet i detta handlande. I det följande citatet ser vi hur Weil betonar den mänskliga aktiviteten:

Vi deltar i världens skapelse genom att vi avskapar oss själva.

C II 257³⁸

Det franska verbet "créer", *att skapa*, motsvaras, att döma efter citatet C III 201, av vad Weil i andra sammanhang menar med "existence", dvs den skugglika tillvaron i motsats till verkligheten. Weil skiljer mellan existens och verklighet, där det första kan liknas

vid det icke-autentiska liv existentialisterna beskriver. Enligt Weil är människans liv som existens ett liv utan kontakt med det goda, medan människan däremot lever ett verkligt liv då hon har denna kontakt. Människans första tillstånd som enbart skapad, tycks Weil mena, är ett liv utan kontakt med det goda, en existens utan verklighet. I det andra tillståndet, som beskrivs med hjälp av verbet "récréer", har människan väckts till ett medvetet liv; hon vill sitt liv och visar det genom sitt samtycke. Och i det tredje tillståndet avskapas människan, och vid avskapelsens fullbordan är människan Guds avbild och kan i reell mening delta i tillvarons fortgående skapelse.

Utöver att "la décréation" är ett nybildat ord finner vi således att också sammanställningen av "récréer" och "décréer" är något nytt.³⁹ Weil vänder upp och ned på den vanliga kristna föreställningen om nyskapelse. Trots detta förefaller den innersta meningen att ha likheter med innebörden i begreppet nyskapelse i vanlig kristen mening, förnyelse och återupprättelse av den gamla människan. Men medan den kristna tanken syftar på en framtida och upprättande handling, är motsvarande handling hos Weil ett tillbakadragande och ett avstående även om givetvis också detta är placerat i en framtid. Denna tanke har hos Weil sitt ursprung i hennes gudsföreställning. Liksom Gud har dragit sig tillbaka, måste även människan göra detsamma.

Människan

Då det gäller förståelsen av vad Weil säger angående människan, står hennes tankar rörande människans *jag* i förgrunden, vilket också är det kring vilket avskapelsen kretsar.

Enligt Peter Winch i hans förord till *Lectures on Philosophy*⁴⁰ uppvisar Weil i detta sammanhang två skilda tankegångar, och han syftar därvid på tankegångar som förelåg före 1938 och den mystiska upplevelsen. Den iakttagelse Winch gör är således baserad på material som Weil författat före sitt religiösa författarskap. Winchs synpunkter är givetvis intressanta men lider av den inskränkningen att han alls inte tar hänsyn till vad som sägs i det senare dagboks materialet.

I seminarieuppsatsen "Science et perception dans Descartes", S, menar Winch att Weil avviker från Descartes uppfattning av jaget som en enhetlig och grundläggande substans som är utgångspunkt för människans kunskap om yttervärlden. Weil däremot menar, att människans "jag" endast är ett uttryck för medvetandets aktivitet. Människan mottar passivt sensationer, vilka i sin tur framkallar hennes aktivitet. Ett problem som uppstår i detta sammanhang är huruvida det mänskliga

medvetandet självständigt strukturerar sin uppfattning av yttervärlden eller om en redan ordnad yttervärld möter människan i de sensationer hon mottar. Weil ger inget svar på denna fråga eller på huruvida hon tänker sig den resulterande mänskliga aktiviteten, som frikopplad från, eller beroende av, sinneserfarenheten.

I LP har Weil bytt ståndpunkt, skriver Winch. I stället för att beskriva den mänskliga erfarenheten fenomenologiskt väljer Weil nu att tala om "den materialistiska synpunkten". Innebörden i detta skulle vara att Weil frångår tanken på medvetandet som utgångspunkt för en beskrivning av den mänskliga erfarenheten och i stället betonar betydelsen av individens reaktion på redan kända situationer. Weil menar nu att människan förstår sin erfarenhet genom att hon redan, i någon mening, besitter en förmåga att använda korresponderande begrepp. Människan kan endast beskriva något som fyrkantigt genom att hon vet hur termen "fyrkantig" används. Men denna förmåga grundas inte på en tidigare särskild erfarenhet, alltså uppstår frågan: varifrån kommer denna förmåga? Winch föreslår några olika lösningar; en av dem berör minnet. Weil själv söker en lösning genom relationen dåtid-nu-tid — vad människan erfar i nuet har samband med hennes tidigare erfarenheter — men samtidigt önskar hon frikoppla denna tidsaspekt.

Så långt Peter Winch och Simone Weils tidigare tankar. Vänder vi blickarna till tiden efter 1938 och Weils dagboksmaterial finner vi här, liksom i övriga sammanhang, att den filosofiska reflexionen har trätt tillbaka till förmån för ett teologiskt betraktelsesätt. Om än Weil fortfarande att anteckna filosofiska synpunkter har hon som regel målsättningen att sätta in sina tankegångar i en religiös referensram. Tankarna kring människans jag fortsätter i hög grad att vara viktiga för Weil, men nu i en religiös kontext. Eventuella motsägelser och svårigheter underordnas det i Weils ögon långt mera viktiga att förklara sambandet mellan det naturliga och övernaturliga.

Då Weil i sitt dagboksmaterial, kommer in på frågan om sinnesförmimmelserna och jaget sätts dessa dels i relation till hennes begrepp "lecture", *läsning*, dels till hennes uppfattning om människans jag som något stående mellan Gud och människan. I de sammanhang hon inte beskriver jaget som det egoistiska hos människan vidhåller hon sin uppfattning från universitetstiden att jaget är den mänskliga aktivitetens drivfjäder, men tillägger nu, att det i anslutning till detta föreligger något övernaturligt:

Kroppen är alltid drivkrafternas jämvikt, en beständig balans, beständigt i rörelse. Vad vi benämner jag, mig — det är blott en drivkraft.

Men det övernaturliga, det är då för ett ögonblick balansen hejdar sig

och förblir hängande. Efter detta stillastående verkar samma krafter på den, men nu långt mer korrekt.

C I 154⁴¹

När Weil i samband med människans avskapelse och förhållande till Gud talar om jaget, gör hon det i betydelsen "den egoistiska människan". I denna mening betecknar jaget en åtminstone tänkt entitet eller det psykologiska uttrycket för människans personlighet, så som det tillfälliga i motsats till det heliga, som är det gemensamma och förenande för alla människor. Det heliga hos människan omtalas också som det oskapade,⁴² och Weil tycks häri ha lånat en tankegång från Mäster Eckehart. Människans personlighet är, enligt Weil, bestämd och formad av yttre, sociala omständigheter och är som sådan uttryck för den autonoma människan, vilken i Weils terminologi är lika med det syndiga. Den autonoma människan måste förgås, för att istället den heliga människan, det oskapade, skall kunna framträda.

Den mänskliga avskapelsen refererar, i en vid mening, till hela skeendet i en omvändelse. Detta skeendes mest väsentliga komponenter är att utplåna sitt jag, att lida på grund av den naturliga människans kluvna situation, att uthärda ett tillstånd av tomhet, att vänta och inrikta sig på det absolut goda. Weil betonar särskilt det oupplösliga samband som råder mellan avskapelse och lidande. Avskapelsens förlösande förmåga ligger i att människan accepterar sitt lidande — avskapelsens lidande kan även uppfattas som det lidande som försiggår på alla plan i det mänskliga livet; livet som helhet, rätt levt, kan innebära avskapelse.

Weil tillskriver människans accepterande av sitt lidande en aktiv innebörd. Det handlar inte om att i missmod och defeatism underkasta sig sitt öde. Poängen är fastmer att då människan accepterar tillkommer något nytt. Hon förs ut ur en imaginativ föreställning om verkligheten till ett riktigt begripande. Detta påverkar även hennes handlingsliv och hennes förmåga att undvika det onda till förmån för det goda.

Weil använder sig av många uttryck för att ange nödvändigheten av jagets tillintetgörande, ett av dem är föreställningen om att överge sin kropp. I denna tankegång ligger en stor likhet med tankegången om att Gud *avsäger sig*, "s'abdique".⁴³ Vi ser återigen hur människans handlingar har sitt ursprung i Guds akter:

Jag är Guds avsägelse. Ju mer jag existerar, ju mer avsäger Gud sig. Men om jag väljer Guds sak framför min egen bör jag betrakta min existens som en förminskning, en reduktion.

CS 170⁴⁴

I den kristna uppfattningen framställs människan som skapad till Guds avbild. Då Weil talar om människans handlingar som en imitation av Guds handlingar har troligtvis tanken på människan som Guds avbild föresvävat henne. Men då Weil talar om människans imitation syftar det mer på mänskliga handlingar företagna i Guds efterföljd än på det tillstånd som annars vanligen avses. Människan skall avbilda, imitera, de handlingar Gud en gång företagit och fortfarande företar; härigenom blir människan lik Gud. På så vis kan naturligtvis människans likhet syfta både på de företagna handlingarna liksom på det på grundval av dessa handlingar uppnådda tillståndet.

Weil betonar i hög grad en dynamisk uppfattning av människan. I förgrunden för hennes intresse står människans handling och aktivitet, om hon än många gånger uttrycker detta i en negativ terminologi, så typisk för flertalet mystiker. Hon talar mindre om tillstånd än om hur dessa uppnås, så poängteras vid ett flertal tillfällen att kärlek inte är ett tillstånd, utan en rörelse och inriktning.⁴⁵ Människan är ständigt stadd i en utveckling, eller avveckling, hon rör sig eller är inriktad mot mål som ligger utanför och framför henne. Denna rörelse igångsätts och drivs av hennes längtan efter det goda.

Gud som frånvarande

Trots att den innebörd Weil lägger i begreppet avskapelse har beröringspunkter med det vanliga kristna omvändelseschemat föreligger samtidigt betydelsefulla avvikelser. Dessa är betingade av Weils annorlunda gudsuppfattning. Den gudsbild Weil framställer har hon utvecklat i polemik med den naturalistiska,⁴⁶ som hon uppfattar som en vrågbild av Guds väsen och den gudomliga försynen:

Skapelsen är från Guds sida inte en utbredning av hans väsen, utan en avsägelse, ett tillbakaträdande. Gud och alla skapade varelser, detta är mindre än Gud ensam. Gud har accepterat att på detta sätt förminskas. Han har dragit sig tillbaka från sin del av varat. Han uttömde sig redan i denna akt av gudomlighet; . . . Gud har förnekat sig själv för vår skull, för att vi skulle få möjlighet att förneka oss själva för hans skull. Detta svar, detta gensvar, som det står i vår makt att vägra ge honom, är det enda, som berättigar det kärlekens vanvett, som skapelseakten är.

AD 150—151⁴⁷ (VG 107—108)

Gud är inte en suverän härskare som råder och styr över historien. Weil betonar energiskt det avstånd som materien innebär mellan Gud och den mänskliga tillvaron; i denna tankegång ligger även Weils föreställ-

ning att tillvarons och historiens skeende är oberoende av Gud och kan inte tänkas vara annat.⁴⁸

Om Gud tänktes ingripa, så som den gammaltestamentliga guds-föreställningen enligt Weil förutsätter, skulle han därmed inte kunna vara indifferent inför hur det onda och det goda tillfaller människor. Om han ingrep, skulle Gud framstå som en nyckfull och despotisk härskare i det att han höll våra öden och skeenden i sin hand och kunde manipulera dessa efter eget gottfinnande. En sådan Gud har ingen likhet med kärlekens väsen, så som Weil uppfattar det. Gud är visserligen skapelsens upphov, men rår likväl endast över det goda. Nödvändigheten, materiens mekanik, är av Gud instiftad men har därefter inget som helst samband med honom. Genom detta arrangemang är Gud fri från ansvar då det gäller det onda. Weil hävdar till och med den paradoxala tanken att det onda kan betraktas som ett bevis för Guds existens.⁴⁹ Weil menar ungefärligen, att det ondas närvaro utgör ett kriterium på det goda, om än frånvarande.

Människans tillvaro, som är en blandning av ont och gott, är en konsekvens av nödvändighetens själlösa och absoluta mekanik, vilken människan är underställd samtidigt som hon har del i det oskapade, det goda:

Skapelsen är övergiven. Genom ett skapande av det som är ett annat än Honom själv, har Gud av nödvändighet övergivit det. Han bibehåller under sitt beskydd bara det som i Skapelsen är Han själv — den oskapade delen i alla varelser.

CS 49⁵⁰

I enlighet med definitionen av Gud som kärlek och det absolut goda, kan han inte ha någon beröring med det som är annorlunda än han själv. Gud är endast närvarande, fördolt eller uppenbart, i det absolut goda. Gud kan inte ingripa i något annat skeende, ty då skulle han ingripa i det som strider mot honom själv.

I anslutning till sin upplevelse av Gud och med tanke på den gudsbild som annars framförs, erbjuder Weil något nytt. I enlighet med sin uppfattning av tillvaron som lagbunden och det onda som en konsekvens av detta, måste Weil anta en Gud som befinner sig bortom detta skeende för att inte tvingas in i den återvändsgränd hon tycks mena att den naturalistiska gudsbilden utgör. Den främsta irritation Weil känner i samband med denna gudsbild är tanken på Guds allmakt, vilken hon framförallt menar strida mot tanken på hans godhet. Hon formulerar problematiken klart och lättfattligt:

Det skådespel världen erbjuder, är ett ännu säkrare bevis. Det rena goda finns ingenstans. Antingen är Gud inte allsmäktig, eller är han inte absolut god, eller också befaller han inte överallt, där han har makt att befalla.

AD 150⁵¹ (VG 107)

Den slutsats Weil drar av detta är att Gud inte utövar den makt han har möjlighet till. Gud har dragit sig tillbaka och låter den naturliga tillvaron s a s sköta sig själv. I och med detta upphör teodicén att utgöra ett problem för henne. Gud har tilldelats sin roll, nödvändigheten sin och människan sin, vilken dock innebär en klivenhet genom att befinna sig mellan Gud och nödvändigheten.

Teodicéproblematiken presenteras som regel som en både formell och faktisk motsägelse. Gud kan inte samtidigt vara kärleksfull och allsmäktig och tillåta det onda. Antingen är han därför inte kärleksfull eller inte allsmäktig.

Weil upplöser den formella motsägelsen genom att hävda att Gud inte utövar sin allmakt. Han har dragit sig tillbaka och avstår från att ingripa i nödvändigheten. Men Weil menar sig inte blott ha upphävt den formella motsägelsen. Hennes tankegångar rörande Guds allmakt och hans avstående därifrån är inte en lek med ord utan allvar. Detta visar sig inte minst i att hon korrelerar den mänskliga tillvaron och människans handlande till sin gudsbild. Den faktiska motsägelsen upphör, tycks Weil mena, därigenom att det onda å ena sidan saknar realitet och å den andra tänkes kunna uppenbara Guds existens. Dessutom menar hon att vi endast i den naturliga tillvaron finner en motsättning mellan ont och gott, det absolut goda saknar en motsats. Och eftersom Gud avstår från att ingripa i den naturliga tillvarons skeende, kan det följdenligt ej heller föreligga någon motsättning mellan det ondas förekomst och hans av några påstådda allsmäktighet.

I sina tankegångar om Guds allmakt kan Weil sägas ha uppnått två ting. Hon har å ena sidan, åtminstone för sig själv, reducerat det ondas problematik, och hon har å andra sidan funnit ett mönster för det mänskliga uppförandet. Om det ena varit mera viktigt än det andra är svårt att uttala sig om. Däremot är det uppenbart att det onda fortsatte att plåga henne i form av det oskyldiga lidandet. Det är dock intressant att se hur Weils nyformulering av Guds allmakt ger upphov till de två mest grundläggande begreppen i hennes tänkande: "la création", människans avskapelse till likhet med Gud, och "le malheur", förekomsten av det oskyldiga lidandet, som samtidigt förklarar och förvirrar tanken på Gud.

"Le malheur" — det oskyldiga lidandet

Ordet "le malheur" är inte en neologism så som "la décréation". Ordet återfinns i lexika, däremot är det svårt att i svenskan, liksom i engelskan, finna ett likvärdigt ord. Både engelska och svenska översättare anmärker, att det i deras språk inte finns någon bra ekvivalent. I engelskan har man likväl stannat för "affliction" och i svenskan för "olycka". En annan tänkbar svensk översättning vore ordet "hemsökelse", men risk föreligger att detta ord framkallar missvisande associationer.

Eftersom det inte står att finna någon bra svensk översättning stannar jag här för det franska "le malheur". Simone Weil påpekar för övrigt själv att det i andra språk inte finns någon motsvarighet till detta ord:

Malheur (olycka), ett beundransvärt ord, utan motsvarighet i andra språk. Man har inte dragit fördel av detta.

C I 13⁵²

Även i franskan finns en mängd synonymer till och betydelsenyanser hos "le malheur". Ordets centrala innebörd kan likväl sammanfattas i följande: en människa utsätts för och utstår ofrivilligt en händelse med en för henne katastrofal innebörd. Människan drabbas av ödets slag, hon har inte sökt eller för egen del önskat sitt umbärande. Denna ofrivilliga situation upplevs som förödande. Denna ordets mest grundläggande betydelse är också den som Weil huvudsakligen har tagit fasta på.

Enligt Weil intar "le malheur" en särställning inom lidandets område. Det är på en och samma gång oskiljbart från det fysiska lidandet och någonting helt annat. Weil påpekar, att såväl ett fysiskt, psykiskt som socialt lidande måste vara förhåanden för att vi ska kunna tala om "le malheur".⁵³ Det sociala elementet är avgörande, och Weil avser därmed, att ett förakt för människan och ett negligering av hennes person är vad som framför allt utmärker det oskyldiga lidande som kallas "le malheur".

"Le malheur" innebär att människan rycks upp ur sin livssituation och i det sammanhanget händer det att Weil använder verbet "déraciner",⁵⁴ att göra rotlös, synonymt med "le malheur". Innebörden är, att människan är ett ingenting, föraktad av sig själv och andra, i ett tillstånd liknande den fysiska dödens. Människan stöts ut ur den mänskliga gemenskapen, berövas sitt egenvärde utan att det finns rationella grunder för detta.

"Le malheur" skiljs från det övriga så kallade naturliga lidandet därigenom att det är gåtfullt och oåtkomligt för det mänskliga förnuft-

tet. Det *naturliga* lidandet är dels en konsekvens av nödvändigheten, dels en konsekvens av människans beskaffenhet av skapat och oskapat. Detta lidande har en rationell grund så tillvida att det är ett av människans livsvillkor. "Le malheur" däremot drabbar bara somliga — blint, brutalt, utan möjlighet att förutsäga och oberoende av människans situation. Även "le malheur" är en effekt av nödvändigheten, och i någon fördold mening har Gud tillåtit dess förekomst. Detta utgör det stora problemet för Weil; teodicéproblematiken uppträder i detta sammanhang med en förnyad aktualitet:

Människolivets stora gåta är inte lidandet utan olyckan . . . Men förvånande är, att Gud har givit olyckan makt att ta även de oskyldigas själ i besittning och härska suveränt över den. I bästa fall gäller att den som är märkt av olyckan endast har halva sin själ i behåll.

AD 126—127⁵⁵ (VG 83)

Även om Gud är nödvändighetens upphov förklaras det naturliga lidandet enbart utifrån nödvändighetens mekanik, det är s a s inget konstigt med det och det avslöjar heller ingen brist hos Gud. Nödvändigheten är som den är och kan inte vara annorlunda — skapelsen är kanske inte den bästa tänkbara men likväl, tycks Weil mena, den enda möjliga. Det människan upplever är dels betingat av hennes attityd, dels av hennes — i viss utsträckning — likhet med materien. "Le malheur", som också är ett utslag av nödvändigheten, kan likväl inte enbart betraktas så. Weil talar omväxlande om "le malheur" som Guds särskilda tillvägagångssätt, "den gudomliga teknikens mästerverk" och om som något som Gud har tillåtit. Alla dess uttryck antyder en aktivitet från Guds sida som inte framkommer då det gäller det naturliga lidandet och nödvändighetens övriga verkningar. Samtidigt som Weil poängterar Guds tanke eller idé med "le malheur" understryker hon att "le malheur" *inte* är Guds metod att lära oss något.⁵⁶ Med detta avser hon troligen, att Gud ej har en avsikt enligt den klassiska tankegången. Skulle Gud ha en avsikt med lidandet, tänker sig Weil, skulle människan därigenom tillmätas en oriktig uppmärksamhet, vilket i sin tur skulle förleda henne att tro hon vore något.⁵⁷ Weil säger således både att "le malheur" är Guds särskilda tillvägagångssätt att låta människan drabbas av nödvändigheten och att Gud inte har någon avsikt med "le malheur"! Och i samma andetag som hon låter "le malheur" utgöra en rationell struktur fastnar hon i dess gåtfulla karaktär av att "le malheur" endast drabbar oskyldiga. Å ena sidan ser Weil något gott i "le malheur" — dess förekomst kan bidra till människans andliga utveckling. Å andra sidan skälver hon inför dess oåtkomliga och obe-

gripliga karaktär av att drabba oskyldiga, att beröva människor deras egenvärde och bildligt talat utplåna dem.

Det egentliga problemet med "le malheur" rör inte så mycket hur Weil förstår sitt eget begrepp som hennes applikation av det. Begreppet kan sägas vara det centrala och mest svårfattliga hos Weil. Hon använder det både som ett förklarande begrepp för tillvarons innebörd och som ett uttryck för den komplicerade relationen mellan Guds kärlek och det oskyldiga lidandet. Begreppets innehåll bör inte betraktas som en självklar nybildning, det nya ligger snarare i begreppets omfång än i dess innehåll. Weil låter "le malheur" täcka in en mångfald aspekter i sitt tänkande; det används som beteckning på människans tillvaro i motsats till Guds, det står som ett symboliskt uttryck för Kristi lidande och korsfästelse, det betecknar enskilda människors orättfärdiga lidande, det betecknar den slutgiltiga avskapelsen men kan också vara människans andliga undergång. Det refererar till en social situation där människan stöts ut likaväl som till ett andligt tillstånd utan denna anknytning. Det får ibland beteckna det lidande människans motsägelsefulla situation framkallar, liksom det kan beteckna människans kontakt med och upplevelse av nödvändigheten. Det betecknar ett moraliskt ont såväl som ett icke-moraliskt.

Trots denna mångfald av aspekter — det går säkert att finna flera — tycks det dominerande inslaget vara, särskilt att döma av breven från den sista tiden i Casablanca och London, den obegripliga relation som råder mellan det oskyldiga lidandet och Gud. Weil har således, trots alla ambitioner att nytolka Guds allmakt och förklara det ondas förekomst som en delvis naturlig företeelse, inte lyckats undkomma den ständiga problematik som vidlåder det onda, lidandet och Guds kärlek.⁵⁸

Men kanske är det lämpligt att skilja mellan vad Weil personligen upplevde som problematiskt och vad hon avsåg att fånga med sitt begrepp. Weils personliga problematik är den som nyss berördes. Vad hon avser att beskriva — ja, för det första menar hon sig inte beskriva något ditintills okänt. Weil tänker sig endast ha lyft fram och tydliggjort något redan förefintligt i den kristna tron. Hon önskar fästa uppmärksamheten i högre grad än tidigare på den korsfäste Kristus liksom hon försöker utreda förhållandet mellan Gud, nödvändigheten och förekomsten av vad som brukar uppfattas som det meningslösa lidandet. Weil vill påvisa lidandet som något för människans andliga utveckling gott. Lidandet bör inte undflys eller undvikas utan istället användas och utnyttjas. Det till synes meningslösa förbyts till något meningsfullt i samma stund som människan accepterar dess förekomst, dess plåga. Den som uthärdar skall finna Gud.⁵⁹

Ett av de mer svårbegripliga uttrycken för "le malheur" är Weils tanke att dess förekomst kan accepteras genom att människan ser den som ett *avstånd*, "la distance".⁶⁰ Det avstånd som avses är det som råder mellan Gud och Gud, Gud och människa, och som är förorsakat av materien. Detta avstånd, denna separation, erfars som "le malheur", och det tydligaste uttrycket härför är Kristi korsfästelse. Förstår vi att betrakta "le malheur" så, förstår vi också att uthärda den. I denna tankegång förefaller ligga inbäddad en föreställning om syfte och avsikt med Kristi korsfästelse. Så uppstår ständigt på nytt frågan om inte Weil, trots allt, föreställt sig en avsikt bakom "le malheur" fastän hon i ord tar avstånd från alla sådana tankar. En kvarstående, och som det verkar olöslig, problematik gäller därför möjligheten att säkert veta vad Weil avsåg. Denna svårighet kan kanske förklaras utifrån Weils personliga konflikt rörande "le malheur"; eftersom hon inte själv klart kunde se sambandet mellan Gud och det oskyldiga lidandet, hur skulle hon då kunna entydigt uttrycka och beskriva det för andra? Problemet kan beskrivas utifrån två frågeställningar:

- a) om "le malheur" är en bland andra av nödvändighetens verkningar, hur kan den då samtidigt skilja sig radikalt från dessa? I anslutning till detta uppkommer en följdfråga: Gud ingriper inte i nödvändigheten, det var ju en grundläggande tankegång hos Weil i samband med nytolkningen av begreppet allmakt, varför ingriper han då plötsligt, i någon mening, och tillåter förekomsten av "le malheur"?
- b) om Weil menar att "le malheur" saknar avsikt och syfte, varför låter hon då Kristus i så hög grad företräda "le malheur", och varför ges "le malheur" i anslutning till Kristus en frälsande innebörd?

På dessa frågor kan inget entydigt svar erhållas. Däremot är det möjligt att ana vad Weil önskar uttrycka, även om hon kämpar mot inre motsägelser. Det är inte ovanligt att man förstår vad en människa vill säga samtidigt som man uppmärksammar en inre motsägelse, eller menar att en tankegång är ohållbar.

Om nu Weil inte menar sig säga något nytt med begreppet "le malheur" och om det faktiskt finns överensstämmelser mellan detta begrepp och den kristna läran — i vilket avseende avviker då "le malheur" så att det är befogat att betrakta det som ett nytt och originellt begrepp hos Weil?

Först och främst på grund av den centrala roll Weil tilldelar det. Men för det andra därför att Weil menar att lidandet kan medföra

människans insikt om att skapelsen är god — vanligen tänks ju lidandet och det onda vara ett argument *mot* denna uppfattning. Weil skriver t ex följande:

Att samtycka till universums existens, det är vår uppgift här i världen. Det är inte tillräckligt att Gud finner sin skapelse god. Han vill dessutom att den själv finner sig god. Detta syfte tjänar de själar som har tjusats av de mycket små delarna i världen. Sålunda är olyckans uppgift att för oss tillhandahålla tanken att Guds skapelse är god.

PSO 122⁶¹

Här, liksom i samband med det onda, tänker sig Weil att "le malheur" utgör ett tecken på Gud. Och på hans godhet. Det verkar förvånande men blir mindre så om "le malheur" betraktas som en möjlighet till kontakt med Gud. "Le malheur" kan vara människans yppersta möjlighet att lära känna Gud. Och i detta sammanhang har Weil givit "le malheur" betydelsen av allt eller intet; antingen kan den medföra människans undergång eller hennes frälsning.

Weil har en egen och högst personlig upplevelse av tillvaron. Hon ser livet som ett lidande, särskilt skakas hon av det oskyldiga lidandet. Hennes mystiska upplevelse sker bl a i samband med en upplevelse av lidande — hennes huvudvärk — och under ett betraktande av Kristi lidande. Dessa upplevelser transponeras om och ges en generell tillämpning.

För Weil beskrives tillvaron som helhet bäst utifrån dess innehåll av lidande. Detta har även den kristna tron lärt. Men medan den kristna tron ej har gjort en huvudsak av detta, domineras Weil av lidandet och tycks attraherad av dess gåtfulla karaktär. Samtidigt som det gåtfulla ständigt är förhanden, försöker Weil finna förklaringar och orsaker som pekar i en positiv riktning; lidandet tjänar uppgiften och erbjuder människan ett tillfälle att lära känna Gud. Denna tanke hos Weil uppfattar jag som ett nytt inslag i den annars negativa och pessimistiska uppfattningen av lidandet.

Synen på religion och religiositet

Som en konsekvens av Weils båda nu behandlade begrepp angående människans avskapelse och det oskyldiga lidandet följer ett annorlunda religionsbegrepp. Weil gör inte rent hus med den kristna religionen, men hon renser upp. I den kritik hon framför, tydligast i LR, framkommer samtidigt vad hon menar vara en religions riktiga innehåll. Detta innehåll ges en allmän framställning men är samtidigt Weils

personliga uppfattning. Särskilt tydligt tycker jag det kommer fram då hon uppfattar mystikernas insikter och uppfattningar som avgörande för hur fenomenet religion bör betraktas. Enligt Weil representerar mystikerna det sanna inom varje religion, och hon menar att det mystiker emellan råder stor samstämmighet. För Weil utgör detta troligtvis en bekräftelse av hennes egen upplevelse liksom en bekräftelse av att *sanningen* är *en*. Sanningen står inte att finna *i* en kyrkas lära, i detta fall den kristna, utan *bakom* denna, något som Weil menar att mystikerna har gjort. Weil närmar sig således ett religionsbegrepp, där mystiken utgör religionens sanna innehåll.

Weils religionskritik utgår ifrån den gammaltestamentliga religiositeten och gudsbilden. Enligt Weil kommer den semitiska religionen med totalitära anspråk, vilka gör att den avlägsnat sig från möjligheten till en riktig gudsföreställning. Jehova uppfattas som härskare, som den som suveränt ingriper i tillvarons naturliga skeende — enligt Weil en tragisk missuppfattning av tanken på Guds försyn. Den gammaltestamentliga försynstanken framställer en despotisk och nyckfull Gud, som godtyckligt kan ändra ett skeende. För Weil bör tanken på Guds försyn i stället likna de tankegångar som den stoiska livsåskådningen uttrycker genom sitt begrepp *amor fati*; tillvarons skeende är obevekligt och människans öde kan inte förändras. Enligt Weil är Gud opåverkbar inför människans öde och häri ligger denna rätta innebörden av tanken på försynen.

Men inte nog med att den semitiska religionen av Weil uppfattas som totalitär, även den senare kristna religionen drabbas av samma kritik:

Kristendomen har blivit totalitär, erövrande, förödande, eftersom den har misslyckats med att utveckla tanken på Gud som i världen frånvarande och icke-handlande.

C III 141⁶²

Vi ser här att Weils uppfattning om vad som utmärker den totalitära religionen grundar sig på hennes gudsföreställning. Om en religion inte innehåller den gudsbild som uttrycker den frånvarande och icke maktutövande guden, kan den inte sägas vara autentisk. Och eftersom en religion i långa stycken är en social företeelse kan den inte heller besitta ensamrätten vad gäller sanningen. Weil kritiserar därför den kristna kyrkan för dess historien igenom uttalade förkastelsedom, *anathema sit*. Kyrkan kan inte veta, menar Weil, vem som står nära Gud. Sanningen är inte knuten till en organisation, ännu mindre till den kristna kyrkan allena eftersom sanningens innehåll existerade redan före Kristi inkarnation.⁶³

Men långt viktigare än definitionen av kyrkan, vad som räknas som sann kyrka, är definitionen av vem som står nära Gud. Heliga är alla människor som äger rent medlidande, som tar hand om och älskar sin nästa liksom den barmhärtige samariten, Lk. 10: 25—37. Kärlek till världsordningen och ett accepterande av "le malheur" är ytterligare kriterier på en gudsvän. Till detta kommer det själens tillstånd som beskrives av begreppet "attention", *uppmärksamhet*, dvs den tysta förbindelsen mellan Gud och människa. Enligt Weil tycks ingen verklig tro kunna finnas hos en människa om hon inte personligen har erfart Gud,⁶⁴ eller som ett förstadium till detta älskar sin nästa, världsordningen och de religiösa handlingarna, vilken religion hon än tillhör. Trots detta finns det människor som står nära Gud, enligt Weil, och som känns igen på sin äkta kärlek och godhet. Samtidigt som upplevelsen av Gud är en förutsättning för en sann religiositet är det möjligt att vara Gud nära förutan denna erfarenhet, åtminstone som en medveten sådan.

Samtidigt som Weil håller fast vid den vanliga kristna sakramentsuppfattningen menar hon att det också finns andra skeenden vilka är att uppfatta som sakramentala. Fullkomlig och sakramental är kärleken mellan en avskapad människa och en människa drabbad av "le malheur".⁶⁵ Denna händelse är mer unik enligt Weil, mer förunderlig och märkvärdig än evangeliernas underberättelser. Den kärlek som utväxlas mellan dessa två individer är Kristi kärlek, eller åtminstone ett förverkligande av hans kärlek på jorden. Och denna kärlek kan uppträda var och när som helst, oberoende av kyrka och religion.

Weil betraktar religiösa ting och handlingar som principiellt rena, om än människor och yttre bruk är orena och ofullkomliga. Denna renhets närvaro är grundad i en överenskommelse, ofattbar för sinnena. Endast så kan Guds och Kristi hemlighetsfulla närvaro förstås. De är verkligt närvarande och deras närvaro beseglas av en konvention,⁶⁶ inte av prästers andliga tillstånd eller liturgiska handlande.

Utom i sakramenten är Gud fullkomligt närvarande i ytterligare två skeenden: i den fullkomliga skönhet som universum återspeglar i sin lagbundenhet och, som sagt, i kärleken mellan en avskapad människa och en som är drabbad av "le malheur". Weil kräver, utan inskränkning, av en religion att den är sann och äkta, alldeles oberoende av om den bär etiketten "kristendom" eller "hinduism". Som fullkomlig och äkta kan en religion betraktas om en riktig gudsuppfattning är tillstädes. Detta kan inte direkt krävas av en individ, men en människa kan likväl *uttrycka* en riktig gudsuppfattning då hon älskar med rent medlidande, ty så älskar Gud själv. Däremot kan en rätt gudsuppfattning avkrävas lärans utövare och förespråkare, av läran själv. Ty om

så inte är fallet följer nödvändigtvis en korrumperad och felaktig dogmatik. Där dogmat lär fel angående Guds väsen följer en för människornas del tragisk okunnighet om kärlekens innebörd. Weil menar att just detta är orsaken till att så många vänt sig från kyrkan och i viss mening från Gud. Eftersom de givits en missvisande undervisning vilar deras anklagelser i viss mån på riktiga grunder. Så som kyrkan lär, är Gud verkligen värd den anklagelse som riktas mot honom.

Religionens dogma och människans religiositet konstitueras alltså framför allt av en riktig gudsbild. Gudsbilden står, enligt Weil, i ett direkt förhållande till hur religionens innehåll tänkes, och till hur människan bör vara. Det är således av högsta vikt att en riktig undervisning bibringas människor, och sannolikt såg Weil häri en väsentlig uppgift. Hennes strävan och ambition att återge sin upplevelse av Gud hängde samman med en omsorg om och lidelse för sanningen, att det var sanningen och ingenting annat som kom människor till del. En lidelse för sanningen är ju ofta intimt förenad med en kritik av rådande förhållanden. I Weils fall var denna sanningslidelse dessutom grundad på en personlig upplevelse. Weil uppfattar ett självklart samband mellan den gudsbild hon lärt känna och människans förhållningssätt:

Kärleken till världens ordning, till världens skönhet, är sålunda människokärlekens komplement.

Den härrör ur samma självförsakelse, vilken är en avbild av Guds försakelse av sig själv i skapelsen.

AD 161⁶⁷ (VG 120)

Weil betonar särskilt sin idé om religionens universella väsen⁶⁸ och förmåga till sanningsmeddelelse. En religion bör i första hand uttrycka och förmedla en andlig verklighet, och sanningen.

En människas religiositet består dels i en passiv väntan och uppmärksamhet på Gud, och dels i en aktiv kärlek till människan, där denna älskas för sin egen och inte för Kristi skull. Sann religiositet finns inom alla religioner där mystikernas insikter hålls vid liv och där människor älskar med ett rent medlidande.

TVÅ FRÅGESTÄLLNINGAR

I det följande kommer intresset att knytas till hur teorin om lidandet hos Simone Weil bäst kan förstås. Begreppet "le malheur", det oskyldiga lidandet, sammanfaller delvis med vad vi vanligen avser med

lidande, men går hos Weil utöver denna innebörd. Skillnaden kan formuleras på följande sätt: "le malheur" är alltid ett lidande men en människas lidande behöver inte alltid vara ett fall av "le malheur". Min ambition i detta avsnitt är att ytterligare klargöra detta förhållande. Jag skall därvid börja med att studera två frågor relaterade till "le malheur". Dessa är dels frågan huruvida Weil själv drabbats av "le malheur", dels frågan huruvida det finns en mening med det oskyldiga lidandet. Därefter skall jag försöka sammanfatta den innebörd som jag menar att Weil ger lidandet och det onda.

I vad mån har Weil erfarit "le malheur"?

Flera problem är förknippade med "le malheur". Men under denna punkt kommer jag att inskränka mig till att behandla frågan i vad mån Weil själv, utifrån de upplysningar hon ger angående sitt liv, kan antas ha erfarit "le malheur".

Enligt Weils uppfattning är det tillstånd "le malheur" beskriver omöjligt att till fullo sätta sig in i och förstå, om man inte själv har upplevt det.⁶⁹ På grund av denna stora uppmärksamhet som ägnas både begreppet och tillståndet "le malheur", och med tanke på den djupa förtrogenhet Weil därvid tycks visa, ligger det nära till hands att dra slutsatsen, att Weil själv erfarit detta tillstånd. Hur skulle hon annars, enligt sin egen åsikt, kunna ge det ett så fullödigt uttryck?

Å andra sidan antyder hon, i ett av breven till Schumann skrivet 1942, att hon för egen del önskar drabbas av "le malheur".⁷⁰ Det framstår dessutom, åtminstone i nämnda brev, som om detta är en anledning till att hon så gärna önskar komma till London. Weil vill inte hellre än att bli uttagen till ett farofyllt uppdrag, där hennes lojalitet mot Frankrike provas och hennes liv sätts på spel. Dessa Weils önskemål ger ett intryck av att hon, enligt sin egen uppfattning, inte har drabbats av "le malheur". Som jag ser det, kan man emellertid även tänka sig ett tredje alternativ, nämligen att Weil har upplevt "le malheur" i en mening men inte i en annan. Då det gäller den icke-religiösa betydelse "le malheur" gavs i samband med fabrikerfarenheten, kan Weil sägas ha erfarit denna, men då det gäller den religiösa innebörd begreppet fick i samband med hennes mystiska upplevelse, kan hon inte sägas ha upplevt denna. Begreppet genomgår en ytterligare fördjupning under hennes sista tid i London och så som denna framställs av Weil i brevet till Schumann, menar jag att detta är ännu ett starkt skäl för att anta, att Weil inte upplevt "le malheur" i denna

senare betydelse. Följande citat får tjäna som inledning till den kommande diskussionen:

Om olyckan lät sig bestämmas som smärta och död, skulle det ha varit lätt för mig, medan jag var i Frankrike, att falla i fiendernas händer. Men den låter sig framför allt bestämmas som nödvändighet. Den uthärdas endast genom en tillfällighet eller en förpliktelse. Och en förpliktelse är ingenting utan ett tillfälle att utföra den.

EL 214⁷¹

Av detta citat framgår att "le malheur" är det nödvändiga en mänskliga utsätts för, men att detta är ingenting värt, om hon inte samtidigt ges ett tillfälle att utföra vad som påläggs henne. Dessa explicita tankegångar angående förpliktelse är nya jämfört med tankegångarna i AD och PSO. Det råder dock ett samband mellan lydnad, Kristi korsfästelse och förpliktelse som röjer, att Weil med "le malheur" särskilt vill betona det lidande en människa mot sin vilja drabbas av. Och som vi sett vill Weil endast leva för att handla i enlighet med Guds vilja. Hennes innersta längtan är troligen, mot slutet av hennes liv, att få dela Kristi öde, en imitatio Christi — att dö övergiven, hånad och föraktad. Om således Kristus är förebilden och om den förpliktelse hon talar om egentligen är det yttersta lydnadsprovet, så kan Weil inte ha erfärut "le malheur". Och i så fall har hon också förändrat och fördjupat innebörden i begreppet "le malheur" under sin sista tid i London, åtminstone vad avser henne själv.

I AD, däremot, ger Weil ett intryck av att ha erfärut "le malheur". Hon beskriver sin huvudvärk som en bagatellartad form av "le malheur", eftersom denna form av lidande blott är fysisk. Fabriksåret är däremot en mer seriös upplevelse av "le malheur", eftersom detta är ett exempel på den sociala aspekten, vilken ju är ett tillräckligt villkor för "le malheur". Weil liknar sin och sina arbetskamraters situation vid slavens, och talar om sig själv såsom brännmärkt. Hon beskriver senare sitt förhållande till Gud som slavens — eller snarare: hon önskar bli behandlad på så vis.

Slutsatsen av de nu framförda påpekandena blir att Weil i en mening har erfärut "le malheur" men inte i en annan.

I enlighet med den icke-religiösa betydelsen hos begreppet vet hon vad hon talar om; hon har upplevt "le malheur" i form av sin huvudvärk, och hon har fått en inblick i och för alltid stämpels av den sociala lidande som är begreppets avgörande innebörd.

Men i enlighet med den innebörd hon tillskriver "le malheur" efter sin mystiska upplevelse, och särskilt under de sista månaderna i London, har hon inte upplevt detta. "Le malheur" är nu bland annat att få

dö i Kristi efterföljd, men detta blir henne förmenat. Det kan förefalla som om Weil i detta avseende gör sig skyldig till en motsägelse. En människa kan ju inte själv besluta att "le malheur" skall drabba henne; än mindre kan hon ange hur "le malheur" bör te sig i just hennes fall. En av de viktigaste aspekterna är, som vi sett, att "le malheur" drabbar slumpvis och i blindo; det finns således varken möjlighet att förutsäga hur eller när "le malheur" kan tänkas drabba. Alltså är det oriktigt att, såsom Weil gör, uppställa kriterier och att med hjälp av andra människor, Maurice Schumann, försöka framkalla en situation sådan att den kan betecknas som ett fall av "le malheur".

Bortsett från att Weil tydligen i detta fall talar emot sig själv, är det tänkbart, att hon likväl var drabbad av "le malheur". Just i den omständigheten att Weil menade sig gå miste om "le malheur", kan hon sägas vara drabbad. Weil tycks befinna sig i en sådan situation, och erfara alla de känslor, som hon menar utmärka "le malheur". Men hon förefaller samtidigt omedveten om sin omedelbara situation. I stället önskar hon sig något ytterligare, något som hon likväl kan sägas redan vara drabbad av. Själva det faktum att hon dog besviken, missförstådd och misskänd, övergiven av både Gud och människor, kan betraktas som ett fall av "le malheur". Och otvivelaktigt led Weil under sin sista tid i London — led på grund av lidandet i världen och sin oförmåga att förstå Gud, led därför att hon inte fick de uppdrag hon önskade, led därför att hon misstrodde sig själv. Allt detta sammantaget skapar ett intryck av att Weil var drabbad av "le malheur", åtminstone om begreppet tolkas i enlighet med Weils uppfattning.

Nu kan man fråga sig varför Weil fördjupar innebörden i "le malheur" under sin sista tid i London; varför var inte den tidigare betydelsen tillräcklig? Ett svar på den frågan kan ligga i att Weil aldrig till fullo klargjort eller slutgiltigt angivit en bestämd betydelse hos "le malheur". Överallt i hennes material finns associationer till och olika synpunkter på hur "le malheur" bör betraktas.

I ett sammanhang tillintetgör den en människa, i ett annat leder den till en fullödig gudsupplevelse. Å ena sidan framkallar "le malheur" ett självförakt liksom ett förakt från andra människor. Å andra sidan kan en individ komma att omfatta "le malheur" med kärlek. Och slutligen kan "le malheur" för en människa klargöra tillvarons motsägelsefullhet.

Detta är blott några av de viktigare aspekterna av "le malheur". Weil har således inte själv stannat för *en* betydelse. Det blir därför naturligt att uppfatta detta begrepp som ett begrepp stätt i utveckling, och att se denna utveckling som avhängig den utveckling Weil själv genomgår. Och denna utveckling är, som vi sett, konfliktfylld och dis-

harmonisk. Hennes förväntningar är genomgående högt ställda och frågan om det oskyldiga lidandet lämnar henne aldrig någon ro. Och både i AD och i PSO finns en tydlig förbindelse mellan Kristus och "le malheur", vilket gör att den slutliga tolkningen i London av "le malheur" som en imitatio Christi framstår som något mindre drastisk.

Guds avsikter med det oskyldiga lidandet

Förekomsten av "le malheur" är i en mening "rättfärdigad" och möjlig att förklara såsom en följd av nödvändighetens mekanik. Trots detta innebär den en svårighet och spänning i det att den bara drabbar oskyldiga liksom i det att Gud tillåter detta. Endast då det gäller "le malheur" antyder Weil det anmärkningsvärda i att Gud tillåtit lidandets förekomst och säregna sätt att blott drabba dem som hon benämner "de oskyldiga". Hur skall nu detta förstås? Å ena sidan, i enlighet med Weils grundläggande uppfattning, saknar begreppet mening och avsikt, å andra sidan likställs "le malheur" med Kristi korsfästelse, och denna äger, enligt kristen uppfattning, både en avsikt och en mening. Vidare kan "le malheur" för människans del innebära både en frälsning och en förlossning. Ligger inte också i detta en mening och avsikt? Men innan jag utvecklar dessa frågeställningar önskar jag rikta uppmärksamheten på ett par säregna förhållanden.

Det ligger en svårighet i att Weil inte bara tycks mena att "le malheur" endast drabbar oskyldiga, det är dessutom en fråga för sig, vad hon menar med "oskyldiga"? Något svar på den frågan ger hon egentligen aldrig. Jag föreställer mig att hon avser de människor som inte lever i tyngden utan är mer eller mindre medvetna om det övernaturliga och i somliga fall dessutom påbörjat en avskapelse av jaget. Men läser man det material som ingår i SG, särskilt "L'Iliade", förefaller Weil där göra en sammankoppling mellan vad hon benämner "våldets män" och "le malheur". Dessa män är att uppfatta som om de enbart lever i tyngden, och som om de därvid är drabbade av "le malheur", eller åtminstone genom sina handlingar åstadkommer "le malheur".

Den styrka de utövar och det våld de praktiserar faller så småningom tillbaka på dem själva och detta är, enligt vad Weil verkar mena, "le malheur".⁷² De som använder sig av materiens krafter — "la force", *styrkan* — blir till slut själva utsatta för dessa krafter; med andra ord blir också vad som kan kallas "de skyldiga" drabbade. För de skyldiga innebär "le malheur" en andlig undergång, medan den för de oskyldiga kan innebära en möjlighet till frälsning.

Nu kan man tycka att de oskyldiga redan befinner sig på den rätta

sidan och såtillvida åtminstone i en viss utsträckning är frälsta, medan de skyldiga i högsta grad är i behov av frälsning. Men skulle dessa tankegångar äga giltighet kunde naturligtvis inte tillvaron fungera i enlighet med den obönhörliga mekanik Weil antagit. För att ytterligare belysa det, som jag alltid tyckt förbluffande i dessa och liknande tankegångar önskar jag anföra följande. I evangelierna talas det om att Jesus kommit för de sjukas och inte för de friskas skull. De sjuka är syndare och publikaner, medan de friska, enligt evangeliernas uppfattning, är de rättfärdiga, med andra ord fariséer och skriftlärdar, Lk. 5: 27—32. Men om man ser på hur Jesu budskap i övrigt framställs ter sig såsom friska just publikanerna, medan fariséerna är de sjuka. Och i enlighet med denna tolkning förefaller fariséerna vara de som är mest i behov av frälsning, medan syndare och publikaner tycks stå närmare Gud och frälsningen.

Analogin mellan Weil och evangelierna är emellertid inte fullständig. Jag har endast velat belysa den överraskande motsägelse som tycks råda rörande vilka som bör fräslas och vilka som bör lämnas därhän.

De inledande frågeställningarna ställdes för att antyda en tvekan huruvida "le malheur" bör uppfattas som uttryck för en avsikt och mening, eller ej. Jag börjar med att anföra ett par citat som verkar säga två olika saker om "le malheur":

Men olycka är inte detsamma som smärta. Olycka är något helt annat än en Guds metod att lära oss något.

AD 138⁷³ (VG 96)

Olyckan är ett den gudomliga teknikens mästerverk. Det är ett enkelt och genialt tillvägagångssätt, som låter denna väldiga anhopning av blind, kall och brutal styrka intränga i en förgänglig varelses själ.

AD 140⁷⁴ (VG 98)

I det första citatet får vi två upplysningar. För det första att "le malheur" är något annat än det fysiska lidandet, och för det andra att "le malheur" inte är ett uttryck för att Gud önskar lära oss något.

I det andra citatet beskrivs "le malheur", trots det nyss sagda, som en teknik som används för att låta den mänskliga själen genomträngas av materien. Materien, enligt Weil, är det avstånd som råder mellan Gud och människan. Genom att låta materien, nödvändigheten, tränga in i en människas själ upphävs detta avstånd. I detta nödvändighetens anlopp, där människan bryts ned, kan hon bibehålla sin inriktning mot Gud och sin önskan att älska honom. På den punkt där samtycke till inriktning och kärlek har givits, möts Gud och människan. Avståndet har upphävts. Nödvändighetens åtskiljande fakticitet har omintetgjorts, Gud har genomkorsat materien och mött människan. "Le malheur"

framställs som en förutsättning för att hela detta skeende skall kunna komma till stånd.⁷⁵ Weil har därmed givit "le malheur" en mycket speciell ställning som ett slags redskap i Guds hand, och hon tycks obestriddligen mena, att Gud trots allt önskar förmedla något. Och vad önskar Gud förmedla? Jo, en kontakt med nödvändigheten, eftersom denna i sin tur är verkligheten. Lika viktigt som det är för Weil att framhålla människans behov av det goda, lika viktigt är det att understryka att människan bör leva i en riktig kontakt med verkligheten. Nödvändigheten är oskiljaktig från verkligheten;⁷⁶ dess egenskap är hårdhet, vilken inte kan träffa människan annat än som en blind och brutal kraft.

Vi ser alltså hur Weil samtidigt tycks säga två oförenliga ting; Gud både saknar och har avsikter med "le malheur".⁷⁷ De två citat jag har valt står nära varandra och ingår i essän "L'amour de Dieu et le malheur". Denna essä är, som redan påpekats, en av de mest genomarbetade och koherenta framställningarna av "le malheur". Weil gör här, med endast ett par sidors mellanrum, två motstridiga påståenden, något som jag dock är relativt säker på att hon inte själv var medveten om. Och varför gör hon detta? Troligtvis därför att hon å ena sidan, i enlighet med sin lära om nödvändigheten, är tvungen att poängtera en frånvaro av avsikt med allt, inklusive "le malheur". Å andra sidan mäktar hon inte med att uppfatta "le malheur" i enlighet med detta, utan söker ett svar på frågan om dess förekomst och om Guds medgivande av dess fruktansvärda verkningar. Så finner hon då ett svar, åtminstone en del av ett svar, och i den befrielse, som antagligen för stunden infinner sig, förbiser hon den motsägelse hon därvid begått. Hade Weil insett vidden av denna motsägelse hade hon nog varit mer försiktig i sin framställning. För en teori om absolut determinism är det tillräckligt att ett enda skeende faller utanför för att falsifiera det hela. "Le malheur" utgör enligt Weils senare tanke en sådan falsifiering.

Och nu några reflexioner angående begreppen "avsikt" och "mening". Som vi vid det här laget vet är det en huvudpunkt för Weil att världen saknar avsikt och ändamål. Weil tänker sig vidare, att liksom helheten, världen, saknar avsikt så gör även de ingående delarna det. I den samhälleliga delen av tillvaron måste givetvis många handlingar utföras med en bestämd avsikt och med ett angivet mål, men det är inte dessa frågor som sysselsätter mig nu. För mitt vidkommande är det tillräckligt att konstatera att då det gäller det goda, och människans relation till det övernaturliga, saknas avsikt. Att ställa frågan om meningen med människans liv, eller meningen med lidandet, är att missuppfatta skapelsen och Guds väsen.

Weil avvisar sådana tankar som menar att ett syfte med tillvaron och att Gud har avsikter med människan innebär att livet är meningsfullt. Mats Furberg har fört en upplysande diskussion kring dessa frågor och menar att ett syfte med tillvaron inte är detsamma som en garanti för livets meningsfullhet. Han menar till och med att detta kan vara ett hot mot livets meningsfullhet.⁷⁸

Weil menar, att om tillvaron och i tillvaron ingående delar har ett instrumentellt värde så bortfaller möjligheten av ett egenvärde. Hon tänker sig tydligen inte att dessa två värden faktiskt kan sammanfalla. Vad hon emellertid önskar komma åt är två ting. Dels vill hon markera att Gud saknar avsikt med skapelsen, vilket för Weil betyder att han inte kan ställas till svars för dess onda sidor. Dels vill hon poängtera det moraliskt oegentliga i att människan tillskriver sig själv ett egenvärde. Men därmed följer inte att människan endast har ett instrumentellt värde. Antingen har människan inget värde alls, hon är blott existerande, eller också har hon värde och då såsom avskapad och därmed sammanfallande med det goda.

Mats Furberg gör en viktig skillnad mellan en mening *hos* livet och en mening *i* livet,⁷⁹ och menar att det mycket väl kan föreligga en mening i livet utan att det för den skull finns en mening hos livet. Så som jag har uppfattat Weil närmar hon sig dessa tankegångar. Men nu gör inte Weil dessa ting så alldeles klart för sig. Hon menar visserligen att livet som helhet saknar mening. Däremot är det möjligt att om hon hade uppmärksammat den distinktion som råder mellan "mening *hos*" och "mening *i*" skulle hon ha instämt i den betydelse som ligger i det senare uttrycket eftersom denna inte behöver inkludera en tanke på avsikt och ändamål. Och på analogt sätt tycks Weil uppfatta "le malheur": det saknas en mening *hos* "le malheur" däremot kan man tänka sig en mening *i* den. Men detta är förstås en tanke hon inte helt har lyckats utforma.

Då det gäller det s k naturliga lidandet eller det onda finns heller inga avsikter, en tanke Weil bättre lyckas genomföra, även om det också här döljer sig olika slag av motsägelser. Enligt Weil kan lidandet genom människans förhållningssätt ges en mening. Men då Weil kommer till problemet med det oskyldiga lidandet, "le malheur", fortfar frågan att tvinga sig på eftersom det här ej går att tillskriva lidandet en mening beroende av människans förhållningssätt. Den akuta frågan handlar, trots allt, om meningen *hos* "le malheur", varför oskyldiga drabbas? Gud är upphov till nödvändigheten, alltså är han också, om än indirekt, upphov till "le malheur". Trots den vikt hon tillmäter tanken om alltings avsiktslöshet, menar jag att Weil inte lyckas bibehålla denna då hon kommer till begreppet "le malheur". Hon önskar fram-

hålla ett samband mellan nödvändigheten och "le malheur" samtidigt som hon antar Guds indirekta medverkan. Hon önskar genom tanken på nödvändigheten framställa Gud såsom fri från ansvar vad gäller tillvarons skeende samtidigt som hon, då hon behandlar begreppet "le malheur", antyder att Gud har en avsikt med nödvändigheten och därmed med "le malheur".

Alla de paralleller Weil drar mellan "le malheur" och andra begrepp talar sitt tydliga språk rörande den svårighet hon känt i samband med detta begrepp. I sitt brev till Schumann 1942, skriver hon om denna svårighet i intensiva ordalag:

Jag känner en stark, allt tilltagande smärta utan slut, både i intellektet och i hjärtats mitt, av min oförmåga, att i sanning samtidigt tänka på människors olycka, Guds fullkomlighet, och sambandet mellan de två.

EL 213⁸⁰

Hur Weil än vrider och vänder sig förblir hon i en oupplöslig konflikt. Men konflikten är inte bara hennes. Den är även min och vår. Vare sig "le malheur" identifieras med Kristi korsfästelse eller med människans väg till frälsning slutar det hela i en återvändsgränd. Vare sig insikten i Guds kärlek eller den nya tolkningen av Guds allmakt, frånvaro av maktutövning, ger ett tillfredsställande svar. Vilka omskrivningar som än företas, återkommer frågan med förnyad aktualitet: vad är det för mening med det oskyldiga lidandet?

Tanken på en mening hos "le malheur" har sålunda av Weil upplevts som ytterst påträngande. Givetvis skapar detta svårigheter i det deterministiska system hon i övrigt framställt. Nödvändigheten är att likna vid ett maskineri som fungerar utan avsikt och mål. Gud är fullkomlig kärlek och godhet och äger hela sitt berättigande däri. I detta väl sammanhållna mönster bryter "le malheur" in och skapar oreda. Dess förekomst kan inte tillräckligt förklaras, vare sig utifrån nödvändigheten eller Gud. Det måste därför enligt Weil finnas en fördold mening.

Bortsett från sambandet mellan "le malheur" och Kristi korsfästelse, så tror jag man kommer närmast denna fördolda mening genom att stanna för den aspekt av "le malheur" som innebär att "le malheur" innehåller sanningen om våra livsvillkor.⁸¹ Men denna aspekt kan inte betraktas som ett slutgiltigt svar på frågan om "le malheur", eftersom denna tankegång föregår Weils senare tankar då Weil närmast tycks mena att "le malheur" äger ett släktskap med den kristna tanken på att leva och dö i Kristi efterföljd.

De synpunkter jag nu har dragit fram rör, menar jag, den mest springande punkten i Weils tänkande. För Weil var problemet med

det oskyldiga lidandet en akut fråga, ett både personligt och generellt problem.

LIDANDET OCH DET ONDA

I det följande kommer jag att rikta uppmärksamheten på hur *lidandet*, "la souffrance", och *det onda*, "le mal", bör förstås hos Simone Weil, och hur dessa ting kan sägas skilja sig från tankegångarna kring "le malheur".

Lidandet

Lidandet är, enligt Weil, samtidigt något annat och detsamma som "le malheur", vilket kan uttryckas på följande vis: "le malheur" är alltid ett fall av lidande men allt lidande är inte "le malheur". Detta gör att Weil emellanåt förefaller att använda de två begreppen synonymt, fastän hon själv klart och tydligt redogjort för den skillnad som råder:

Inom lidandets område är olyckan något särskilt för sig, något specifikt, oreducerbart . . . Olyckan är oskiljaktig från fysiskt lidande, men de båda sammanfaller inte.

AD 124⁸² (VG 81)

Lidandet kan för Weil beteckna en mångfald olika tillstånd. Dels avser hon det enkla lidandet, vilket är detsamma som det fysiska lidandet och som hon också ibland betecknar som *smärta*, "la douleur". Ett lidande kan även vara psykiskt och i denna betydelse tycks lidandet i en mer vanlig mening äga en beröring med innebörden i "le malheur". Och slutligen talar Weil om lidande i samband med avskapelsen. Detta lidande kan naturligtvis vara detsamma som eller aspekter på de hitintills uppräknade formerna av lidanden. Men det lidande avskapelsen framkallar skiljer sig ändå markant däri, att det har — eller snarare kan ges — en andlig innebörd. Weil tillägger alltså termen "lidande" två mer grundläggande betydelser:

- a) det fysiska, enkla lidandet, avseende enbart kroppsligt lidande, dvs smärta
- b) det lidande som uppstår i samband med avskapelsen och som kan äga en andlig innebörd

Dessa olika, urskiljbara, former av lidande kan således ingå i "le malheur", men behöver inte göra det. Det lidande en människa erfar kan, fastän det har samma egenskaper som "le malheur", ändå vara något annat. Däremot behöver det aldrig råda tvivel om att ett lidande är ett fall av "le malheur" om hon utsätts för en social ringaktning.

Det lidande som är givet i och med skapelsen står i ett oupplösligt förhållande till det övernaturliga. Det moraliska lidandet är enligt Weil direkt relaterbart till begreppet "le vide", *tomheten*. Förmår individen acceptera sitt lidande accepterar hon därmed en inre tomhet. På detta vis frigör hon inom sig ett tomrum för Gud, liksom att hon överlämnar sin kropp, sin köttsliga natur, till nödvändigheten:

Lidandet låter sig bestämmas såsom ansträngningar i tomheten. Om man har huvudvärk, gör man hela tiden en ansträngning att bli av med den, utan något resultat. Accepterandet av lidandet är sålunda accepterandet av tomheten.

C II 132⁸³

Detta lidande, framkallat av en inre tomhet, beror på att människan undflyr möjligheten att låta sig fyllas av det som inte äger samband med Gud och det goda. På så vis kan detta lidande medföra att avskapelsen påbörjas. Så fort människan accepterar sitt lidande, vilket det än må vara, innebär detta åtminstone två väsentliga ting. För det första utgör lidandet ett tecken på att människans kontakt med och föreställning om verkligheten är rätt och sann;⁸⁴ hon lever inte i något slags självbedrägeri vare sig då det gäller hennes egen situation eller verklighetens betydelse. För det andra kan lidandet alltid utgöra antingen avskapelsens påbörjan eller dess utförande.⁸⁵ Och det egentliga målet för allt lidande är, såvitt jag ser, avskapelse. En ren människas, det vill säga en redan avskapad människas lidande innebär förlossning — människan är lik Gud. Då denna totala och slutgiltiga avskapelse inträffar är den ett extremt lidande och kan anta karaktären av "le malheur".⁸⁶ Människan upplever Guds frånvaro som definitiv, men uthärdar hon i detta tillstånd kommer hon att övervinna tid och rum och nå fram till Gud.

Föreningen Gud och människa, symboliskt uttryckt med korsfästelsen, är avskapelsens höjdpunkt, förunnad blott några få. Eftersom korsfästelsen är det yppersta, kan Weil tala om avundsjuka gentemot dem som upplevt denna. Samtidigt önskar hon ingen människa korsfästelsen, eftersom vägen dit innebär ett stort och, som Weil uttrycker det, omöjligt lidande.

Det moraliska, andliga lidandet, har enbart betydelse i den avskapande processen. Den inre tomheten framkallar detta lidande som i

sin tur medför jagets avskapelse och utplånande. Jagets avskapelse är något annat än dess destruktion. Detta senare avser den situation då en individ drabbas av "le malheur" utan att dessförinnan ha påbörjat jagets avskapelse — ett slags andlig död.

Om en människa antingen tröstar sig själv eller en annan, som lider, medför detta att lidandet bortförklaras, vilket är något negativt. Ty om lidandet bortförklaras kan det inte längre innebära en möjlighet till avskapelse, tomhet och jagets utplånande. Därmed finns heller ingen möjlighet för gudomlig kärlek på jorden, mellan Gud och människa, mellan människa och människa. Om en oskyldigt lidande människa inte ges någon tröst i den betydelsen att lidandet ej går att förklara, äger detta lidande ett upphöjt värde:

Att förklara lidandet, det är att lindra det; därför får det inte bli förklarat. Därav det upphöjda värdet av de oskyldigas lidande.

C II 135⁸⁷

Genom denna Weils tankegång kan vi möjligen bättre förstå problemet angående "le malheur" och svårigheten att förstå dess förekomst. Om vi kunde förstå den så skulle begreppet inte ha den karaktär det har. Om något kan ges en förklaring medför det att det gåtfulla och problematiska reduceras eller kanske till och med elimineras. Och om "le malheur" skulle kunna ges en förklaring är det tänkbart att dess andliga värde därmed skulle gå om intet. Men dessa tankegångar hos Weil är den teoretiska sidan, ungefär så som hon skulle tänka sig att en lära om lidandet skulle kunna presenteras, dock utan att äga någon större praktisk genomslagskraft. Tankarna om hur en människa bör bära sitt lidande är ett ideal, och ett gap är skönjbart mellan hur det bör vara och hur det faktiskt är. Weil är inte omedveten om detta gap, annars skulle inte konflikten vara så svår för henne.

Då Weil skriver att lidandet kan innebära förlossning avser hon den fullkomliga avskapelse som "le malheur" i vissa sammanhang kan innebära. Detta är fullkomlighetens stadium, det Kristus uppnådde i korsfästelsen. En fullständigt avskapad människa är en ren människa och lik Kristus. Om en människa inte är ren, upplevs lidandet antingen som ett straff eller som något djävulskt.

Människan är såsom icke avskapad ingenting, fastän hon tror sig vara allt. Om människan tror sig om att ingenting vara kan hon verkligen bli allt, enligt Weil. Med detta önskar hon uttrycka att människan i tyngden, som blott och bart existerande, endast äger skenbar verklighet. Lidandet, och framförallt döden, kan uppenbara att människan ingenting är, men att det som hon kan vara befinner sig bortom denna världen och det tillfälliga. En av existentialismens mer program-

matiska teser är att människans existens föregår hennes essens; människan har ingen annan natur än den hon genom sina handlingar skapar sig. Weil anför en tankegång som starkt påminner om existentialismens. **Hon skriver:**

Varande och havande — Människan har inget varande, hon har bara havande. Människans varande är beläget bakom ridån, på det övernaturligas sida.

C I 200⁸⁸

Weil, till skillnad från existentialismen, menar alltså att människan inte tillägnar sig sin essens genom handlingar i denna världen; den föreligger bortom det empiriska.

Weil beskriver medelst verbet "avoir", att *ha*, det tillfälliga, medan verbet "être", att *vara*, står för det eviga. Och därmed antyder Weil också, implicit, att människans essens föregår hennes existens.

Den fullkomliga och rena kärleken kan, på jorden, endast uppstå mellan en fullständigt avskapad människa och en som befinner sig i "le malheur". Denna kärlek är med mänskliga mått en omöjlighet. Att älska en människa drabbad av olycka är blott möjligt med gudomlig kärlek, och denna kan enbart återfinnas hos en avskapad människa. Denna gudomliga kärlek åvägabringar den jämlikhet alla talar om men få åstadkommer. Weil betecknar den även som det rena medlidandet. Ett rent medlidande är vad Kristus kände, och detta medlidande skapar liv och återupprättar drabbade, lidande och olyckliga människor:

Förmågan till det rena medlidandet är exakt proportionell till accepterandet av ens eget lidande.

C II 221⁸⁹

Gud har inte sänt lidandet, annat än i den meningen att lidandet beror på nödvändigheten och dess verkningar. Lidandet är å ena sidan människans kontakt med verkligheten, och å andra sidan både redskapet för och en konsekvens av avskapelsens process. Lidandet kan antingen medföra människans undergång eller hennes förlossning och upplevelse av Gud. Denna upplevelse är inte möjlig förrän människan gått den väg som Kristus gått och blivit lik honom. Människan uppnår således likhet med det gudomliga genom att, liksom Gud frånträtt sin maktutövning och tömt sig på sin gudomlighet, frånträda sitt jag.⁹⁰ Det symboliska uttrycket för detta är Kristi korsfästelse.

Det onda

Enligt Vetö saknas hos Weil en mer fullständig lära om det onda.⁹¹ Jämför man Weils uppfattning med t ex Augustinus och hans lära an-

gående människans onda viljeinriktning och arvssynd framstår Vetös åsikt som korrekt. Men nu är ju det onda inte enbart en fråga om människans vilja. Många kristna föreställer sig även en ond makt eller dylikt. Men inte heller i detta avseende tycks Weil befinna sig i överensstämmelse med vanligen förekommande uppfattningar. Påminner då Weils tankar mer om de platonska och nyplatonska föreställningarna om det onda? Ja, delvis, ty enligt Weil tycks inte det onda äga ett eget upphov; det utgör varken ett fall eller en emanation.

Det onda behöver inte men kan vara detsamma som lidandet, men lidandet är något ont endast för den som betraktar det sålunda. Det föreligger inte heller något självklart samband mellan det onda och människans olydnad eller avfall från Gud. Människans synd har främst med hennes jag att göra, och någon arvssynd kan Weil knappast sägas tala om, även om det finns antydningar.⁹²

Den dominerande uppfattningen hos Weil får sägas vara en nyplatonskt färgad inställning; det onda är främst det godas frånvaro. Om det goda sägs vara det verkliga innebär detta att det onda, i Weils tänkande, betecknar det överkliga, det som saknar betydelse för människans andliga utveckling. Det onda berör i stor utsträckning det som Weil gång på gång återkommer till, vikten av att se och uppfatta verkligheten, och blir då liktydigt med det som förvillar människan och förleder henne till en oriktig och falsk verklighetsuppfattning. Men detta onda är mestadels beroende på människan själv. I stället för att fylla sitt inre tomrum med det goda, fyller hon sig med fantasier, önskingar och dagdrömmar.⁹³ Det onda är även en följd av att Gud givit nödvändigheten existens men själv endast råder över det goda. Det onda har därmed givits spelrum i skepnad av nödvändigheten.

Det onda manifesterar sig i människors liv i form av brott och kriminalitet. Men dessa det ondas utövare vill Weil inte tilldela något ansvar, eftersom hon menar att de befinner sig i händerna på nödvändigheten. De kan lika litet ställas till ansvar för det onda som en tegelpanna, då den träffar en människas huvud.⁹⁴ Å andra sidan har människan ett ansvar, åtminstone inför sig själv; människan dömer sig själv till undergång om hon inte vänder sig i det godas riktning. Det onda blir i det sammanhanget liktydigt med att leva i tyngden, medan det goda är nåden.

Ont är även det fall, då en människa på grund av sitt lidande söker att lindra sin egen upplevelse genom att överföra lidandet på sin nästa. Här är det troligt att Weil talar utifrån sin huvudvärk och hur hon många gånger önskat lindra sin plåga genom att tillfoga andra ont.

Gud och det onda

Weils grundläggande uppfattning är att det till det absolut goda inte finns någon ond motsvarighet. Motsatsparet ont och gott föreligger endast i den naturliga tillvaron. Betecknande för detta motsatspar är att människan tenderar att ta ont för gott och gott för ont. Denna tendens bottnar i människans ovetenhet om det absolut goda, men även i en önskan att undfly en konfrontation därmed.⁹⁵ Ty en sådan konfrontation medför nämligen ett tvång att revidera sig själv och sin gamla uppfattning om ont och gott. Följande kan anföras som Weils definition av hur det onda respektive det goda kan te sig:

Det goda är väsentligen annat än det onda. Det onda är mångfaldigt och fragmentariskt, det goda är ett; det onda är skenbart, det goda är mystiskt; det onda består i handlingar, det goda är icke-handling eller en icke-handlande handling.

C I 199⁹⁶

Vi ser här hur Weil på ett intressant sätt likställer det goda med en av aspekterna i sitt begrepp "attention", *uppmärksamhet*. Att vara uppmärksam på det goda var, som vi tidigare sett, detsamma som att befinna sig i *väntan på* det goda eller Gud. Och att befinna sig i väntan på uttydde Weil i analogi med mystikerna som kontemplation eller som det taoistiska begreppet "icke-handlande handling".

Då Weil kommer in på sambandet mellan Gud och det onda tvingas hon även beröra frågan om det ondas ursprung, och här, liksom i fallet med "le malheur", hamnar Weil i konflikt. Å ena sidan menar hon att Gud är upphov till allting, å andra sidan menar hon att han endast är det godas upphov. Hon inser att hon häri har hamnat i ett olösligt dilemma, hur skall hon kunna bringa dessa två åsikter till en harmoni?⁹⁷ Hon lyckas inte ange orsakerna till det ondas förekomst annat än i de antydningar, där hon betraktar antingen nödvändigheten eller den enskilda människan som dess upphov. Men hon försöker också finna en förklaring till dess förekomst genom att betrakta det onda som ett slags gudsbevis:

Sålunda blir det ondas existens här på jorden, långtifrån att vara ett bevis mot Guds existens, i stället det som uppenbarar den i dess sanning.

AD 150⁹⁸ (VG 107)

Denna något överraskande tanke står givetvis i relation till Weils gudsbild. Eftersom Gud inte antas utöva sin allmakt följer att han ej heller överallt är närvarande. Och där han ej är, där uppstår tomrum, och dessa tomrum själva kan betraktas som det onda. Det onda blir således

ett resultat av att Gud har frånträtt sin makt och dragit sig undan och med ett slags "omvänd bevisföring" innebär detta, att det ondas existens upplyser om Guds existens. Åtminstone är detta *en* av de förklaringar Weil kan tänka sig till det ondas existens, och vi ser här hur påverkad Weil är av det nyplatonska tänkandet. Men hon spinner vidare på dessa tankegångar i sina dagböcker. Weil menar ju att människan bör imitera Guds handlande. Alltså ska också människan frånträda sin makt, som i människans fall är hennes jag. Men medan Guds frånträdande ger upphov till det onda, medför människans frånträdande av sitt jag något gott, eftersom jaget är ont och dess utplånande något gott.⁹⁹

Med dessa Weils mer eller mindre sofistikerade förklaringar av det onda kan konstateras, att hon här inte känner sig hamna i det slag av hopplöshet som då det gällde "le malheur". Däremot insåg hon troligtvis det inkonsekventa i sina uppfattningar gällande det onda. Å ena sidan betonar hon en nyplatonsk inställning där det onda inte utgör ett problem och å andra sidan framställer hon det onda som problematiskt eftersom hon inte kan undgå att uppfatta det onda som lika verkligt som allt annat. Denna inkonsekvens kan mycket väl botten i att hon i teorien betraktade det onda som oproblematiskt, men på grund av rådande krig tränger sig verkligheten så intensivt på, att den teoretiska uppfattningen inte längre håller, utan det onda blir ett verkligt problem.

Gud, människan och det onda

Nödvändigheten, materien, tilldelas en alldeles särskild betydelse i samband med människans relation till Gud; materien är ett ont såtillvida som den är det avstånd som skiljer Gud och människan åt.

Begreppet "nödvändighet" kan sägas förekomma i åtminstone tre väsentliga betydelser hos Weil:

- a) såsom förebild för den mänskliga lydnaden, i det att den i sin lagbundenhet uttrycker lydnad för Guds vilja. Nödvändigheten är i det sammanhanget något positivt.
- b) såsom ram och valplats för den mänskliga existensen. Nödvändigheten är i denna betydelse helt neutral. Det värde den kan tilldelas är beroende på människans attityd och förhållningssätt.
- c) såsom det avstånd som skiljer människan och Gud. Nödvändigheten är i denna betydelse både något negativt och något positivt.

I detta sammanhang stannar jag för den tredje av dessa betydelser. Materien innebär för människan något negativt eftersom hon därmed befinner sig på ett oändligt avstånd ifrån Gud. Däremot kan materien också vara något positivt i den meningen att denna separation utgör ett villkor för förening. Enligt Weil innebär därför materien både en separation och en förening. Men denna förening kan inte åstadkommas annat än genom människans avskapelse:

Det onda är avståndet mellan en varelse och Gud. Att avskaffa det onda, det är att avskapa, men detta, det är något Gud bara kan göra under vår medverkan.

C II 303¹⁰⁰

Det avstånd som råder mellan Gud och människan kan endast upphävas genom avskapelsen. Det som, för övrigt, framstår som intressant med nyss anförda citat, är hur Weil här betonar människans delaktighet i avskapelsen. Jag har flera gånger framhållit att Weil förefaller osäker om hon skall beskriva avskapelsen som en handling helt och hållet utförd av Gud, eller om människan är delaktig i denna. I nyss återgivna citat ser vi hur människans medverkan poängteras, medan i andra sammanhang Guds handlande framhålls. Denna ambivalens bör snarare förklaras med Weils egen vacklan ifråga om vilken betydelse hon för tillfället önskar framhålla, än ses som en fingervisning om osäkerhet angående en teologisk standpunkt.

Något liknande gäller det onda. Om Weil skriver om människan sätter hon det onda främst i samband med människan, hennes tendens till självbedrägeri, men funderar hon över det onda i samband med Gud försöker hon finna en förklaring som bottnar i Guds frånvaro. Orsaken till denna ambivalens bör troligen sökas i den nyss påpekade inkonsekvensen vad gäller hennes uppfattning om det ondas problem. Å ena sidan tycks hon hävda, i enlighet med nyplatonska föreställningar, att det onda inte utgör ett problem, å andra sidan kan hon inte förstå att bortförklara den verklighet hon iakttar. Trots denna inkonsekvens, som jag för övrigt tror är ett väsentligt drag i Weils livsåskådning; hon favoriserar en tankegång i sitt tänkande, men då verkligheten tränger sig på håller inte den teoretiska idén — kan det mycket väl förhålla sig så, att hon anser sina förklaringar till det onda, antingen som förorsakat av Gud eller av människan, som lika giltiga. Dessutom ligger det ett visst samband mellan Guds frånvaro, det onda som ett resultat av detta, och människan som orsak till det onda. Det onda är ju, från människans synpunkt, delvis förorsakat av att människan lever i nödvändigheten och är utsatt för dess verkningar. Men jag tror inte att Weil gjorde detta eventuella samband tydligt för sig.

En paradoxal slutsats är möjlig att dra utifrån vad som nyss sagts. Det onda har ej fått en precis innebörd eftersom dess förekomst och problematik inte av Weil upplevdes som alldeles olöslig. "Le malheur", däremot, har ej getts en precis definition av den alldeles motsatta anledningen att det är ett synnerligt konfliktfyllt och svåråtkomligt begrepp.

I samband med min genomgång av det relevanta materialet konstaterade jag, att detta var mångskiftande och särskilt vad gällde dagböckerna tämligen obearbetat. Detta måste naturligtvis beaktas vid bedömningen av huruvida Weils livsåskådning kan uppfattas som enhetlig och konsistent. Min uppfattning är att det är möjligt att framställa Weils åskådning på ett sammanhängande sätt trots det i viss utsträckning obearbetade materialet, men att det samtidigt är så att många motsägelser finns, liksom mängden av hennes tankar ger ett ibland otydligt intryck. Särskilt då det gäller det onda finns det tankar som strävar i motsatta riktningar och som säkert skulle ha fått en annan formulering om Weil getts möjlighet att bearbeta sitt material.

Att tankarna angående det onda strävar i olika riktningar uppfattar jag annorledes än det faktum, att framställningen av begreppet "le malheur" bär på en inre spänning. Begreppet "le malheur" är för övrigt inte obearbetat på samma vis som det ondas problem är det. Dessutom tror jag att så länge Weil hade bibehållit den grundläggande betydelsen av "le malheur", nödvändigheten och Gud, skulle hon aldrig kunna undgå den motsägelse i vilken hon befann sig. Skulle hon ha reviderat något av dessa begrepp skulle det ha medfört en total förändring av närliggande begrepp och därmed av hela hennes åskådning. Då det gäller det onda ter sig saken för mig annorlunda, och de olika uttryck hon ger för det onda, menar jag huvudsakligen bottna i att detta begrepp är obearbetat. Därför är det tänkbart att de motsägelser som nu föreligger rörande detta begrepp skulle kunna lösas. Jag skall anföra ett citat som typexempel på en uppfattning av det onda som strider mot hennes övriga uppfattning:

Vi måste älska Gud genom det onda som sker, bara därför att allting som sker är verkligt och bakom allt verkligt står Gud.

PSO 37¹⁰¹

Weil säger alltså här någonting som hon i andra sammanhang förnekar. Den vanligast förekommande tanken hos henne är ju att endast det goda är verkligt, och att Gud endast står i förbindelse med detta begrepp. I samband med denna framställning menar Weil att det onda är skenbart, illusoriskt och liktydigt med det godas frånvaro. Den enda möjliga tolkningen av denna motsättning är att Weil i grund och bot-

ten arbetar med minst två olika uppfattningar rörande det onda. Den ena är den som närmar sig den nyplatonska uppfattningen om det onda som det godas frånvaro, vilket i Weils fall har omskrivits till två aspekter av Gud; Gud såsom personlig respektive opersonlig. Denna uppfattning bör tillskrivas hennes grekiska bildning och mottagna influenser härifrån.

Den andra uppfattningen är på ett vis mer hennes egen och uttrycker i hög grad en stark konkretion i hennes tänkande och den grundläggande vikt hon tillmäter människans verklighetsanknytning. Verkligheten, världsordningen, måste älskas, den är ett verk av Gud. Det finns bara en verklighet och det är denna människan ska lära känna. Ett sätt att lära känna verkligheten är att inte bortförklara någonting; att heroiskt möta verkligheten blir därför ett möte med Gud. Det onda som finns i verkligheten är det som framför allt sätter människan i kontakt med verkligheten. Förekomsten av det onda är människans kunskap om när hon befinner sig i denna kontakt respektive när hon inte gör det. Weil tänker således här, enligt min tolkning, såsom hon tänkte i samband med "le malheur"; *ett* av dessa begrepps huvudsakliga uppgift är att sätta människan i förbindelse med verkligheten, nödvändigheten eller materien. Dessutom tror jag att ovanstående citat bör ses i samband med hennes övriga tankar där det onda framställs, som bevis på Guds existens.

Ofrånkomligt är att vi hos Weil möter två faktiskt oförenliga tankar angående det onda, där Weil i det senare fallet tvingas anta allt såsom verkligt, inklusive det onda, eftersom Gud är nödvändighetens upphov. Hon inser således i detta sammanhang vad hon inte insåg rörande "le malheur". Hon skriver själv om dilemmat att hålla ihop tanken på Gud som endast det godas upphov, med den om honom som upphov till allt.¹⁰² Hade hon mer konsekvent genomfört en nyplatonsk uppfattning av det onda hade hon inte hamnat i denna svårighet. Hade hon å andra sidan hållit sig till den senare tanken och medvetet framställt Gud som också det ondas upphov, skulle hon ha hamnat i en problematik påminnande om den rörande "le malheur". Den problematiken rör dessutom i hög grad frågan om Guds väsen och om vi över huvud taget kan veta något om Guds väsen och det godas natur.

Problemet med materialet är således att Weil inte själv givit det en slutgiltig framställning. Många begrepp är därför blott antydda och flera tankegångar direkt stridande mot varandra. Men i vissa fall är det möjligt att bortse ifrån detta, eller att försöka tolka vad hon säger i ett vidare perspektiv. Ett sådant perspektiv är att läsa hennes material utifrån hennes önskan om, att filosofi bör handla om människans frälsning.

Som ett i någon mån sammanfattande svar på hur lidandet förhåller sig till "le malheur", kan vi konstatera att lidandet kan sammanfalla med "le malheur" särskilt om detta är betingat av avskapelsen. Det onda sammanfaller inte med "le malheur", utom möjligen i den meningen att "le malheur" kan upplevas som något ont, eller att de människor som förorsakar "le malheur" uppfattas som onda.

Det onda kan sägas sammanfalla med lidandet beroende på människans attityd; lidandet är ett ont för den som uppfattar det så. Men Weil sysslar mer med frågan om det onda som ett slags bevis för Guds existens. Istället för att det onda, som vanligen sker, betraktas som ett argument mot Guds existens, ser Weil det som ett argument för hans existens. Detta kan sägas vara den viktigaste tankegången hos Weil, men hon inlägger även flera andra betydelser i "det onda", vilka i vissa fall står i strid med varandra och på detta sätt delvis påminner om den spänning som rådde rörande problemet med "le malheur". Följande är de mest väsentliga tankar jag menar finns företrädna i Weils material:

- a) det onda uppfattas som ett resultat av Guds frånvaro
- b) det onda betraktas som det godas frånvaro
- c) det onda är materien som separerar människan och Gud, detta avstånd kan, men behöver inte vara något ont
- d) det onda och det goda bör likvärdigt älskas eftersom de båda har skapats av Gud och tillsammans utgör människans verklighet
- e) Gud är upphov till allt, men råder endast över det goda, han kan inte sammanblandas med det onda

Vi ser hur Weils tankegångar rör sig i skilda riktningar och hur här, liksom i fallet med "le malheur", ett problem insmiger sig då det gäller att förstå sambandet mellan att Gud är upphov till allt, men endast kan tänkas tillsammans med det goda. Weil löser delvis problemet genom att i vissa sammanhang mena att det onda, liksom "le malheur", ytterst upplyser människan om Guds godhet och kärlek. Men den lösningen ligger mestadels på vad som kan kallas det emotiva planet. På ett djupare plan förefaller problemet olösligt om man betänker att Gud är det absolut goda och tillvaron determinerad samtidigt som det finns inslag i tillvaron som å ena sidan strider mot Guds godhet och å andra sidan antyder en gudomlig avsikt. Det problemet är för Weil lika olösligt som för alla andra som givit sig in på det.

SAMMANFATTNING

I detta avsnitt har problem i anslutning till lidandet och det onda särskilt uppmärksamats. Den allt överskuggande frågan har varit hur lidandet bäst skall förstås utifrån Weils uppfattning, i synnerhet det oskyldiga lidandet. Några absoluta svar har jag inte kunnat presentera, därför att Weil själv inte besitter några sådana. Dessutom är dessa frågeställningar av den karaktären att uttömmande svar svårigen låter sig erhållas.

I inledningen till detta kapitel presenteras de två begrepp, som jag menar mer än några andra är centrala i Weils tänkande, "la décréation", *avskapelsen*, och "le malheur", *olyckan* eller, i en fri tolkning, *det oskyldiga lidandet*. Det visar sig att Weil givit sistnämnda begrepp en samlad och relativt koncis framställning, medan tankarna kring avskapelsen föreligger mer utspridda. Detta hänför jag bland annat till att "le malheur" utgjort ett akut och konfliktfyllt begrepp, både såsom insatt i Weils åskådning och såsom problem för Weil själv.

"Le malheur" är det lidande som drabbar oskyldiga och kan därför inte förstås rationellt. Problemet för Weil kretsar kring frågan varför Gud tillåtit "le malheur", varför just oskyldiga drabbas — samt att hon mot slutet av sitt liv inte kunde se sambandet mellan förekomsten av "le malheur" och Guds fullkomlighet. Begreppet avskapelse är inte i samma mening problematiskt; däremot är det intressant genom att vara direkt relaterat till Weils egenartade gudsbild, den frånvarande guden. Liksom Gud har avstått från makt och dragit sig tillbaka, skall människan avstå och avskapa sitt jag. Människan skall imitera Guds handlande och det är just detta imitativa skeende Weil betecknar med "la décréation". Människan såsom Guds avbild framträder dels i de handlingar hon företar i hans efterföljd, dels i ett tillstånd uppnått genom dessa handlingar. Avskapelsen syftar till ett ointetgörande av människans jag för att det oskapade inom henne till fullo ska framträda.

Efter några inledande anmärkningar ägnar jag min uppmärksamhet åt den roll begreppet "la contradiction", *motsägelsen*, spelar i Weils tänkande. Detta begrepp belyser hur människan upplever sin situation av att vara både ändlig och oändlig; av att leva i materien och att längta efter det goda. På grund av denna motsägelsefulla belägenhet upplever människan tillvaron som absurd och omöjlig. Samtidigt som detta förorsakar människan lidande innebär det en hävstång mot det övernaturliga. Och slutligen kan denna upplevelse innebära en förvissning om

att människan äger en sann uppfattning av verkligheten och inte en fiktiv.

Den yttersta motsägelsen är den som råder mellan det skapade och skaparen, men i Kristus har denna motsättning enligt Weil funnit sin upplösning.

Då Weil talar om tillvaron som motsägelsefull är detta både en principiell framställning och ett uttryck för hur människan på ett subjektivt sätt upplever den. Tillvaron fungerar på ett motsägelsefullt sätt, men detta bör inte sammanblandas med att Weil dessutom beskriver tillvaron i dualistiska ordalag. Denna dualism behöver inte nödvändigtvis innebära att människan upplever tillvaron som motsägelsefull. Likväl kan tillvaron sägas fungera motsägelsefullt genom att vissa företeelser på en och samma gång utgör hinder och förutsättning. Så som Weil framställer materien är den både det som fjättrar människan, och det som utgör förutsättning för människans gudskontakt. I samma mening utgör materien något ont i det att den skiljer Gud och människa åt, men något gott därigenom att denna separation till slut medför förening.

Så övergår jag till att behandla "la décréation" och "le malheur" som språklig respektive begreppslig nybildning. "La décréation" återfinns inte i vanliga lexika, däremot är substantivet "création" och prefixet "de" välbekanta. I Weils material återfinns denna sammanställning både som substantiv, och som det mer ovanliga verbet "décréer". Bortsett från denna språkliga nybildning innebär uttrycket även en jämfört med det vanliga kristna tänkandet originell tanke. Enligt Weil försiggår Guds handlande med människan i tre steg: skapelsen, återeller nyskapelsen och slutligen avskapelsen. Det kristna tänkandet stannar vid nyskapelsen.

Läran om avskapelsen kan i vid mening liknas vid de klassiska mystikernas reningsschema där det sista stadiet utgör en förening mellan Gud och människan. Avskapelsen syftar dels på denna process, dels på det tillstånd som uppnås genom denna.

"Le malheur" är framför allt en nybildning med avseende på mening och referens. Det är det begrepp Weil mest uppehåller sig vid. Hon försöker fånga dess innebörd medelst associationer och belysande aspekter. Samtidigt som begreppet är vitt och omfattande — det kan beteckna allt ifrån hela den mänskliga tillvaron till en enskild individs mycket konkreta lidande — inskränks det till att endast gälla det oskyldiga och gåtfulla lidandet. Detta lidande har i Weils tänkande en avgörande betydelse; det kan antingen innebära människans undergång eller hennes frälsning. I det senare fallet har människan förstått att detta lidande egentligen är ett av Guds många ansikten, och bör därför

älskas. Weil gör Kristus till den främste representanten; varhelst ett fall av "le malheur" är förhanden är den korsfäste Kristus närvarande. Även om Weil inte förmår se den fulla meningen med "le malheur" anar hon att den ligger i Kristi oförskyllda lidande och slutliga korsfästelse.

Det finns väsentliga frågeställningar förenade med begreppet "le malheur". En rör i vad mån Weil själv kan sägas ha erfarit "le malheur", en annan rör den spänning jag menar föreligger mellan Weils önskan att framställa "le malheur" som ett utslag av den determinerade nödvändigheten, samtidigt som hon vill framhålla att Gud måste ha menat något med dess förekomst. Vad gäller den första frågan, tror jag, att Weil kan sägas att ha i en mening upplevt "le malheur", men inte i en annan, åtminstone betraktat utifrån de upplysningar som jag har tillgång till. Mot slutet av sitt liv gör nämligen Weil, i ett brev till Schumann, skrivet i London 1942, en omdefiniering och fördjupning av innebörden i "le malheur". Hon tycks nu betrakta "le malheur" som en imitatio Christi; att dö övergiven och missförstådd. Enligt Weil själv blev hon förmenad detta, men det är inte orimligt att hävda, att hon trots denna uppfattning faktiskt var drabbad av "le malheur", men således sig själv ovetande.

Vad gäller den andra frågeställningen menar jag, att Weil gör sig skyldig till en motsägelse. Hon var utan tvekan väl medveten om det problematiska med "le malheur", men jag ifrågasätter om hon var medveten om de motstridiga uttryck hon gav sitt begrepp. Å ena sidan skriver hon att detta begrepp, liksom alla övriga nödvändighetens verkningar är utan avsikt. Å andra sidan skriver hon att Gud med "le malheur" önskat sätta människan i en brutal kontakt med nödvändigheten och att denna kontakt är en förutsättning för föreningen med Gud.

Det problematiska gäller således att Weil på en och samma gång skriver att Gud både är och inte är ansvarig för nödvändigheten och därmed indirekt dess verkningar. Denna motsägelse blir särskilt tydlig då det gäller "le malheur"; hon önskar fria Gud från ansvar inför det oskyldiga lidandet samtidigt som hon menar att han tillåtit dess förekomst. Naturligtvis måste han i samma mening tillåtit även nödvändighetens alla övriga verkningar, men det är blott i samband med "le malheur" Weil finner frågan akut.

Ytterligare ett problem, som är en följd av detta, rör frågan huruvida Gud kan tänkas ha avsikter med lidandet eller ej. Weils övergripande tanke är att tillvaron saknar avsikt. Denna hennes tanke bottnar i föreställningen att om Gud kunde sägas ha avsikter med skapelsen, tillvaron och t ex lidandet skulle idén om ett egenvärde hos denna omintetgöras. Istället menar hon, implicit, att det finns en mening i tillvaron

och att denna föreställningen medför det absolut godas egenvärde. På analogt vis önskar hon förklara lidandet; Gud har inga avsikter med lidandet, det finns ingen mening inbyggd i lidandet. Däremot kan lidandet ges en mening genom människans förhållningssätt. För den människa som upplever lidandet såsom meningslöst är det också detta men för den som förmår tillägna sig och utnyttja lidandet kan detta få högsta möjliga andliga värde, och egenvärde. Men Weil är långtifrån entydig på denna punkt. Samtidigt som hon teoretiskt kan sägas ha dessa tankegångar har hon likväl i praktiken inte lyckats genomföra dem, eftersom hon tillmäter "le malheur" en avsikt. "Le malheur" utgör den främsta förutsättningen för kontakt med verkligheten och därmed för föreningen med Gud. Alltså föreligger en avsikt, en tanke med förekomsten av "le malheur".

Weil skiljer på olika slag av lidanden. För det första talar hon om det fysiska lidandet, som hon dock inte särskilt uppehåller sig vid. Så förekommer ett lidande orsakat av avskapelsens process och som kan ges en andlig innebörd, om människan förmår inse nödvändigheten av sitt jags avskapelse. Detta lidande är delvis betingat av människans dilemma av att vara både ändlig och oändlig och kan, beroende på människan, ges en moralisk kvalitet. Och slutligen "le malheur" som innehåller de nu nämnda formerna av lidande men dessutom ett element av socialt lidande. Enligt Weils uppfattning utgör "le malheur" alltid ett lidande, medan däremot inte allt lidande utgör ett fall av "le malheur".

Det är av synnerlig vikt att människan befinner sig i en riktig kontakt med verkligheten. En sann verklighetskontakt medför gudskontakt, tycks Weil tänka sig. Och sett i detta sammanhang äger lidandet en stor betydelse som redskap för denna verklighetskontakt, dvs det finns en tanke bakom lidandet.

För Weil innebär samtliga förklaringar av lidandet, både av dess ursprung och av det uppkomna tillståndet, en verklighetsflykt. Beträttat sålunda blir lidandet något ont eftersom dessa förklaringar avlägsnar människan från verkligheten, och därmed Gud. Ur denna tankegång kan för övrigt en möjlig tolkning framvaskas av varför "le malheur" i en mening kan sägas vara utsägbart. Om det vore så att "le malheur" skulle kunna ges en alltigenom rationell förklaring skulle det innebära att dess avgörande andliga värde eliminerades.

Med tanke på Weils för övrigt strängt uppbyggda deterministiska världsåskådning medför förekomsten av "le malheur" att denna determinism, rent teoretiskt, inte längre är hållbar. Begreppet ställer till stora problem, både vad gäller hennes föreställningar angående frånavaro av avsikt och hennes determinism uttryckt i föreställningarna an-

gående nödvändigheten. Det övriga lidandet hos Weil låter sig bättre fogas in i hennes åskådning eftersom det i större utsträckning än "le malheur" görs beroende av människan, eller av nödvändigheten. Visserligen utgör nödvändigheten hela tiden samma slag av problematik — att Gud är dess upphov men därefter utan ansvar för dess verkningar — men dessa verkningar förmår Weil bättre integrera i sin förståelse av Gud. Och eftersom hon lyckas med det blir frågan överflödigt varför Gud har tillåtit det ena eller det andra att ske.

Då vi kommer till Weils tankar rörande det onda ser vi att hon också här uttrycker skilda ståndpunkter. Det onda beskrivs dels som det godas frånvaro i analogi med nyplatonska föreställningar och dels som något likvärdigt med allt övrigt Gud har skapat och därför värt vår kärlek. Gud är nödvändighetens upphov och därmed skapare av allt, ont såväl som gott. Weil framställer således två oförenliga ståndpunkter, vilka jag dock menar inte medför samma olösliga spänning som i samband med "le malheur". Dessutom kan det sägas att Weils uppfattning av det onda som resultat av Guds frånvaro, och därigenom som ett argument för Guds godhet, kan betraktas som en föreningslänk mellan hennes skilda uppfattningar.

Om Weil hade givits möjlighet att bearbeta sitt material skulle hon förmodligen ha kunnat omformulera sina tankar om det onda så att de blev motsägelsefria, vilket jag däremot betvivlar då det gäller "le malheur". I det senare fallet skulle en omdefiniering av hennes begrepp behöva vara så genomgripande att hon skulle tvingas till en förnyad och delvis helt annorlunda framställning av sin åskådning.

Summary

A study concerning the religious understanding and central concepts of Simone Weil.

Essential for the understanding of Simone Weil is an acceptance of her mystical experience and of the religious understanding proceeding out of this experience. This intimate relation is the main theme of the study. Attention is also drawn to Simone Weil's thoughts concerning the relation between God and man.

The thesis is divided into five chapters which are intended to be at one and the same time mutually supporting each other. It should be possible to read and understand them separately, but there is an inherent connexion between them. Three main problems are dealt with: the question of the nature of the material; the question to what extent Weil can be said to be a mystic; the task of presenting and understanding her central concepts and the relation between them.

In 1938 Weil had a mystical experience while reciting a poem by George Herbert, called "Love". This recitation was partly caused by her intense headache — by giving her attention to the words of the poem she tried to release the worst of the pain. At the time she had — this is what she reported about three years later — no faith in the possibility of the presence of God; she had no intention, either, of getting in touch with God. While reciting the poem she was therefore all the more surprised when experiencing the presence of Christ. After this event she had recurring mystical experiences which were, she says, even more intense, lasting and wonderful.

After these mystical experiences — which she did not, at the time being, mention to anyone — a period of intensive writing started. She was keeping notebooks where she put down her philosophical and theological views as they were coming to her.

These mystical experiences are basic for the present study. On one hand, I discuss her mysticism and its meaning from both a psychological and an historical point of view. On the other hand, I study her subsequent ideas of which the most important ones are "le malheur", affliction or innocent suffering, and "la décréation", decreation, a neo-logism pointing to the need for man to strip himself of his ego.

I begin my study with a biographical introduction, largely based on the biography by Simone Pétrement. In some cases I present slightly different opinions from those of Pétrement. We both agree that there is a strong continuity in the life of Simone Weil, but I also stress the great change in her thoughts resulting from her mystical experience. Because of this combination of continuity and change, I prefer to talk of a religious development instead of a conversion in the case of Simone Weil. When Weil adopted Christian views, she did not reject her previous beliefs or her former way of living. Instead, there was an amalgamation and a kind of universalising.

After the introduction, I give a short survey of Simone Weil's most important and crucial concepts. One of these is her concept of necessity which is more or less the same as the material world separating man from God. Another one is the concept of the absent God who has nothing to do with the natural world; the creation of this natural world is a result of the absence of God. Man, being both temporal and eternal, is under the obligation of imitating God. This process is described by the concept of decreation; only by stripping himself of his ego, can man attain similarity with God. Weil's conception of religion is also a result of her concept of the absent God. To her, a true religion is a religion which contains a true image of God. The dogma of the Christian church ought to be withdrawn in favour of a mystical conception. All religions are true if they involve the following four things, viz. the concept of the absent God, a kind of mystical insight, the universal love of man, and an acceptance of affliction, "le malheur". I also say something of Weil's conception of society, which is idealistic; her claims about society are similar to her claims on man. Finally, Weil's views on knowledge are examined, as are the methods proposed for attaining knowledge through intuition and attention.

Some thoughts and concepts of Simone Weil's may strike one as astonishingly similar to the existentialist way of thinking. It may be that this reflects the thinking of the time, and that Weil in one way or another has assimilated this. She was actually a fellow student of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre, but they were never close friends.

In another section, some parallels are drawn between the father of existentialism, Søren Kierkegaard, and Simone Weil. Their ways of exposing their ideas are similar, just as the topics they choose, and their ways of treating them. They both strongly stress an aversion to all forms of collectivism, the only thing essential being the relationship between God and man. Their way of thought may be labelled a *philosophy of life*.

Furthermore, a few remarks are made on the nature of the material left by Simone Weil. It ranges from books, a drama, and poems, to diary notes, essays, and articles. The topics are heterogenous, including everything from daily problems, social issues, and current political problems to questions of a metaphysical nature concerning the problem of God and evil, and the relation between the natural and the supernatural. The question is raised, whether it is possible to get a unified impression of Weil's thought out of this multifaceted material, and my answer is *yes*. Weil's central theme is that of suffering and how to understand man's aiming for absolute good while living in a materialistic world. The recurrent problem for Weil is the tension produced by the existence of innocent suffering.

Weil wishes to describe the situation of man, his relation to God, and how he may realize the presence of God in a contradictory world. She makes a point of the "absence of God", which means that God has nothing to do with the natural world. He is responsible for neither the evil nor the suffering of this world. In this way, Weil believes that she has resolved the problem of evil, the classical theodicy problem. But a new theodicy problem is brought up because of the concept of "le malheur". Weil is unable to escape the contradiction between the existence of "le malheur" and God, who has indirectly allowed its existence. Weil fails to explain "le malheur" as a result of necessity only, mainly because it is so incomprehensible. Why must it be that innocent people suffer to this unbearable extent? At the end of her life, Weil experienced great difficulties in combining the thought of the perfection of God and the existence of the innocent suffering. Weil was acutely aware of the tension caused by her concept of "le malheur". But she was not aware of the contradiction as such. The world is wholly determined according to her theory of necessity. God has nothing whatsoever to do with this world. He has no intention and no purpose for his creation, except for its existence. It is wrong, therefore, to ask for the meaning of life. There is none, says Weil. But on the other hand she indirectly claims that there must be some kind of meaning in innocent suffering. And if there is meaning, there must be a purpose. This purpose can be described as God's technique of using "le malheur" to establish the utmost contact between man and necessity. This contact is necessary for the ultimate union of God and man.

One of the central tasks of my thesis is to see to what extent Weil can be said to be a mystic with respect to a general concept of mysticism as well as to the more specific conception of the Christian tradition. Some parallels are drawn between Simone Weil, St. John of the Cross, and Master Eckehart. The discussion primarily concerns the concepts

of suffering and of the ego, two concepts which seem to be fundamental, at least within the Christian mystical tradition.

An important difference may be discerned between "le malheur" and the natural suffering of which both St. John and Weil speak. Natural suffering is mainly due to the fact that man is both a temporal — natural — being and an eternal one. This causes him to suffer when trying to get rid of the natural part. The ego which stands between God and man must be abolished. The suffering of "le malheur" has nothing to do with this because it is innocent, uncomprehensible, anonymous, and unpredictable. Everyone is exposed to the possibility of "le malheur" — our whole existence may be labelled "le malheur" — but only a few are stricken. The suffering is almost unbearable and may turn man into a state of insensibility or give him the feeling of being completely worthless. It also provokes contempt and disgust.

This suffering has nothing to do with the spiritual status of the individual, but may be used for a spiritual purpose if the individual endures his feelings of despair and desolation, and has begun the de-creation of his ego. If so, the annihilating power of "le malheur" is frustrated in its negative aspect, and instead a completion of the de-creation will take place, and the person in question may be filled by the presence of God.

One more parallel is drawn, namely between Simone Weil and Karl Jaspers, a Christian existentialist. Jaspers has developed a theory about what may happen to a person confronted with death and guilt. Man experiences a kind of failure, "Scheitern", and despairs. Depending on how he handles these situations and these experiences, they can be used to extend his knowledge of life, or lead to a kind of destruction of his personality. It is thus possible to find similarities between the thought of Jaspers and Weil's concept of "le malheur".

Two major ideas of man's way of getting to know God are expressed by the two theological doctrines, the *via negativa* and the *via positiva*. The first maintains the inability of man to attain to real knowledge of God; he may know him only by saying what he is not. The other one contends that God is only a being much greater than man; we may therefore know him by way of analogies. Weil tries to combine these two doctrines, at least according to my interpretation. She talks of a distance between man and God, and of the hidden God; this is also spoken of as the impersonal aspect of God. But she also talks of God as a beggar, and as being secretly present in the world as well as of the possibility that man may become similar to God by imitating his actions. This is sometimes spoken of as the personal aspect of God.

This combination leads me to the conclusion that Weil is both syn-

cretistic and exclusive in her religious views. She is syncretistic with regard to her tendency to select from different traditions and to use concepts already well-known from both the western Christian tradition and the philosophy of ancient Greek. She is exclusive in the application of these concepts and traditions, in the way she selects, interprets and puts them together. She shows great independency and originality. Herself, she is unaware of this. She often remarks that her wish is only to reveal what is already given, not to invent any new philosophy.

Partly because of the nature of the material, several contradictions may be found in Weil's philosophy. This fact has to be distinguished from the concept of contradiction which is essential to Weil. Apart from this, there are at least two different sorts of contradictions. One is due to the nature of the material, to the fact that it has not been brought to a finished shape by Weil herself. The other is a result of the incompatibility of the existence of "le malheur" as something indirectly caused by God, and the idea of necessity. Weil may have overlooked this because of the personal dilemma she experienced in loving and obeying God while being unable to see the meaning of this kind of suffering. If she had seen this fundamental contradiction, she would probably have been forced to revise her views because she would then no longer have been able to claim a total determinism in view of "le malheur". But this might have proved an insurmountable obstacle to her just as the problem of evil and God seems to be to all of us.

Noter

För de förkortningar som används för de franska originalen, liksom för de svenska översättningarna av Simone Weils material, se s 10.

Biografen av Simone Pétrement *La vie de Simone Weil*, 1973, förkortas P I (volym I), respektive P II (volym II).

Referens till svenska upplagor och översättningar, egna och andras, återges *alltid* inom parentes. Den svenska översättningen av *La vie de Simone Weil* är utgiven i en enda volym och hänvisningar till denna ser exempelvis ut på följande sätt: (P 124).

1. INTRODUKTION

1 P I 10 (P 10)

2 P I 13 (P 11)

2 a P I 17 (P 14)

3 AD 101 (VG 61), Perrin & Thibon 1952, 26, Cabaud 1957, 18. Pétrement diskuterar inte särskilt i vad mån Simone Weils judiska bakgrund spelat någon roll eller i vilken utsträckning hon fått en religiös fostran eller ej.

4 AD 71 (VG 30) — C'était vrai du moins pour moi, car je n'ai jamais hésité dans ce choix d'une attitude; j'ai toujours adopté comme seule attitude possible l'attitude chrétienne. Je suis pour ainsi dire née, j'ai grandi, je suis toujours demeurée dans l'inspiration chrétienne. Alors que le nom même de Dieu n'avait aucune part dans mes pensées, j'avais à l'égard des problèmes de ce monde et de cette vie la conception chrétienne d'une manière explicite.

5 AD 73 (VG 33)

6 ibid.

7 P I 166 f (P 86 f)

8 Beauvoir, Simone de: *Memoirs d'une jeune fille rangée* 1958, 236—237 (En familjeflickas memoarer 1962, 230—231)

9 AD 72 (VG 31—32) — A quatorze ans je suis tombée dans un de ces désespoirs sans fond de l'adolescence, et j'ai sérieusement pensé à mourir, à cause de la médiocrité de mes facultés naturelles. Les dons extraordinaire de mon frère, qui a eu une enfance et une jeunesse comparables à celles de Pascal, me forçaient à en avoir conscience. Je ne regrettais pas les succès extérieurs, mais de ne pouvoir espérer aucun accès à ce royaume transcendent où les hommes authentiquement grands sont seuls à entrer et où habite la vérité. J'aimais mieux mourir que de vivre sans elle. Après des mois de ténèbres intérieures j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ses facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre.

10 P I 54 (P 38)

- 11 PSO 80 — J'étais soutenue par la foi, acquise à l'âge de quatorze ans, que jamais aucun effort de véritable attention n'est perdu, même s'il ne doit jamais avoir ni directement ni indirectement aucun résultat visible.
- 12 AD 195 (VG 156), PSO 76
- 13 Med det menas framför allt de skilda sammanhang i "Autobiographie spirituelle" där begreppet "attention", *uppmärksamhet*, förekommer.
- 14 C II 261 — L'amour surnaturel et la prière ne sont pas autre chose que la forme la plus haute de l'attention. (Den övernaturliga kärleken och bönen är inte annat än den allra högsta formen av uppmärksamhet.) Cf. AD 196 (VG 157). C III 202.
- 15 AD 72 (VG 32) — La certitude que j'avais reçue, c'était que quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres. Mais en ce temps je n'avais pas lu l'Evangile.
- 16 P I 64, 71 (P 43, 47)
- 17 P I 85 (P 55)
- 18 P I 165 f (P 86 f)
- 19 PSO 83—84
- 20 AD 133—134 (VG 91), C I 215—219. Obs. att Weil även använder begreppet "la pesanteur", *tyngden*, för att beteckna den del av den mänskliga tillvaron där andlighet och medvetandet om det goda och det övernaturliga, saknas.
- 21 C III 121 — Ce monde est la porte fermée. C'est une barrière et en même temps c'est le passage. Cf. CS 58. (Denna värld är som en stängd dörr. Den utgör ett hinder, men är på samma gång en passage.)
- 22 PG 4 (TN 46)
- 23 AD 96—97 (VG 56), PSO 123
- 24 AD 126 (VG 83) — Mais il est étonnant que Dieu ait donné au malheur la puissance de saisir l'âme elle-même des innocents et de s'emparer en maître souverain. (Men förvånande är, att Gud har givit olyckan makt att ta även de oskyldigas själ i besittning och härska suveränt över den.)
- 25 Se not 18, cf. AD 74 (VG 34)
- 26 AD 74—75 (VG 34—35) — Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme ... J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave.
- 27 AD 127 (VG 84), PSO 120
- 28 För en ytterligare belysning av denna tankegång hos Weil hänvisas läsaren till Ofstad, H: *Vårt förakt för svaghet* 1972. Ofstad framför bl a tankegången att nazismen inte endast är en historisk företeelse utan även en generell, och att föraktet för svaghet ingår i den mänskliga naturen, vilken han dock inte närmare preciserar. Dessutom menar han att detta förakt bygger på tanken att *vi* är bättre och överlägsna *er*. Weil menar just, att ett kollektiv, gruppegoismen, och tanken på ett "vi" utgör ett hot mot det mänskliga egenvärdet.
- 29 (P 8)
- 30 EL 199 — Toute tâche n'exigeant pas de connaissance techniques et comportant un degré élevé d'efficacité, de peine et de danger me conviendrait parfaitement. La peine et le péril sont indispensables à cause de ma conformation mentale. Il est heureux que tous ne l'aient pas, sans quoi toute action organisée serait impossible, mais moi, je ne puis pas la changer; je le sais par une longue expérience.
- 31 EL 196, 199, 206
- 32 P I 185 ff (P 96 ff)
- 33 P I 277 (P 141)
- 34 P I 292 f (P 151 f)

- 35 P I 295 (P 153)
- 36 CO 39 ff
- 37 P I 352 (P 185)
- 38 P I 401 (P 209)
- 39 P I 415 (P 219)
- 40 P I 430 (P 228)
- 41 ibid.
- 42 "Journal d'Usine" CO 45 ff
- 43 Se t ex "Autobiographie spirituelle" AD 74 ff och "Lettres à Maurice Schumann" EL 211 ff
- 44 James, W: *The Varieties of Religious Experience* 1904, 167 ff (*Den religiösa erfarenheten i dessa skilda former* 1956, 149 ff)
- 45 AD 76 (VG 36) — Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. (I mina resonemang om gudsproblemets olöslighet hade jag inte räknat med möjligheten av något sådant, av en reell, personlig kontakt, här på jorden, mellan en människa och Gud.)
- 46 AD 98 (VG 58), EL 199, 213
- 47 AD 71 (VG 31), EL 213 f
- 48 C II 394 — Dieu n'envoie pas les douleurs et les malheurs comme épreuves, il permet à la Nécessité de les distribuer selon son mécanisme propre.
- 49 C II 278 — Souffrance et mal. La souffrance est un mal pour ceux qui pensent que la souffrance est un mal.
- 50 C II 101 — Dieu est l'auteur de tout; Dieu n'est l'auteur que du bien; on ne peut se tirer de là.
- 51 AD 77 (VG 37), PSO 81
- 52 EL 200 — Il est malheureux d'avoir un caractère ainsi fait; mais réellement je suis comme cela et je n'y puis rien; c'est quelque chose de trop essentiel en moi pour être modifié. D'autant plus que ce n'est pas, j'en ai la certitude, une question de caractère seulement, mais de vocation. (Det är olyckligt att äga en sådan slags karaktär; men det är verkligen sådan jag är och jag kan inte göra något åt det; det är någonting alltför grundläggande hos mig för att det skall kunna ändras. Så mycket mer så efter som det inte är, det är jag förvissad om, endast en fråga om karaktär, men om en kallelse.)
- 53 Bernhard Halda använder också utifrån "Autobiographie spirituelle" denna inledningsgrund i sin artikel "La Conversion de Simone Weil", *Pensée Française* XIX, 1, 1960, 23—30.
Däremot har jag en avvikande uppfattning då det gäller tanken att Weil skulle ha genomgått en omvändelse. Men min uppfattning framgår ju inne i texten varför den inte behöver ytterligare kommenteras här.
- 54 AD 101 (VG 61)
- 55 P II 64 (P 265)
- 56 EHP 224 (PH 210) — Vous êtes royaliste, disciple de Drumont — que m'importe? Vous m'êtes plus proche, sans comparaison, que mes camarades des milices d'Aragon — ces camarades que, pourtant, j'aimais.
- 57 P II 109 (P 293)
- 58 AD 75 (VG 35) — ... quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois de ma vie, à me mettre à genoux.
- 59 AD 76 (VG 36)
- 60 AD 75 (VG 35—36) — Cette expérience m'a permis par analogie de mieux comprendre la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur. Il va de soi qu'au cours de ces offices la pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes.
- 61 AD 76 (VG 36) — C'est au cours d'une de ces récitationes que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise.

- 62 "Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu" AD 113 ff ("Reflexioner angående skolstudiernas nytta för tillväxten i kärleken till Gud" VG 69 ff).
- 63 AD 78—79 (VG 39)
- 64 Balzac, H de: *Pappa Goriot* 1969, nämner på s 141 dramat *Venise preserved* av Thomas Otway som levde på 1600-talet. Dramats huvudpersoner heter, liksom hos Weil, Jaffier och Pierre.
- 65 P II 289—292 (P 394—395)
- 66 Buber, M: "The Silent Question — About Henri Bergson and Weil", *Judaism I*, 1, 1952, 101. She [Simone Weil] reproaches Israel with idolatry, with the only idolatry she considers a real one, the service of the collectivity, which she, utilizing a simile of Plato's, calls "The Great Beast".
- 67 AD 59—61, 88 (VG 20—21, 49), LR 65—66 (PH 185—186)
- 68 C III 208—209 — L'illusion concernant les choses de ce monde ne concerne pas leur existence, mais leur finalité et leur valeur. L'image de la caverne a rapport à la finalité. Nous n'avons que des ombres d'imitations de bien. Cf. 117, SG 98. (Illusionen rörande tingen i denna värld berör inte deras existens utan fastmer deras ändlighet och värde. Grottnikelsen har att göra med denna ändlighet. Vi är endast skugglika imitationer av det goda.)
För ytterligare en aspekt på denna tankegång se C II 342 — allt som inte är verkligt är drömligt, och kriteriet på det verkliga eller verkligheten är att den erfars som hård och ogästvänlig.
- 69 C II 50 — Aspect personnel et impersonnel de Dieu. Peut-être avoir une relation personnelle avec un Dieu impersonnel? I CS 59 ger Weil ytterligare en formulering av problematiken: Dieu doit être impersonnel pour être innocent du mal, personnel pour être responsable du bien. (Gud måste vara opersonlig för att i förhållande till det onda vara oskyldig, och personlig för att kunna vara ansvarig för det goda.)
Weil åstadkommer många varianter på dessa tankegångar vilket visar den vikt hon tillmätte frågan samt hur svår den var för henne att komma tillrätta med.
- 70 AD 62 (VG 23)
- 71 AD 78 (VG 38—39)
- 72 I detta sammanhang kan erinras om bedjandet av *Jesusbönen* inom den ortodoxa kyrkan och bedjandet av *Rosenkransen* och i viss mån tidebönerna inom den katolska kyrkan. Samma företeelse återfinns också vad gäller den religiösa och den areligiösa meditationen, och slutligen, koncentrationen på ett *mantra* inom den buddhistiska religionsutövningen.
Se även Stinissen, W: *Den inre bönens väg* 1978, där han på sid 6—7 talar om "meditatio"; ett ständigt upprepande, ett tålmodigt mumlande av samma ord.
- 73 "Lettre à Joë Bousquet" PSO 73 ff
- 74 EL 199
- 75 EL 214 — Si le malheur se définissait par la douleur et la mort, il m'aurait été facile, étant en France, de tomber aux mains de l'ennemi. Mais il se définit d'abord par la nécessité. Il n'est subi que par accident ou par obligation. L'obligation n'est rien sans une occasion de l'accomplir. C'est pour trouver une telle occasion que je suis venue à Londres. (Om olyckan lät sig bestämmas genom smärta och död, skulle det ha varit lätt för mig, medan jag var i Frankrike, att falla i fiendernas händer. Men den låter sig framför allt bestämmas genom nödvändigheten. Den uthärdas endast genom en tillfällighet eller genom en förpliktelse. Och en förpliktelse är ingenting utan ett tillfälle att utföra den. Det var för att finna ett sådant tillfälle som jag kom till London.)
- 76 SG 40 ff, 45, 77 ff, IP 25 ff, OL 216
- 77 AD 77 (VG 37), LR 27—28, 35, 41, 69 (PH 161, 165, 169, 174, 187), CS 24
- 78 AD 135, 143—145 (VG 91—92, 100—101), PSO 43—44, 81, C II 389—392, CS 87, 267, 283 ff

- 79 AD 134—135, 137—138 (VG 91—92, 94—95), C III 282 f, PSO 111—112, CS 34, cf. OL 230
- 80 AD 131 (VG 88), C I 157, C II 21—22, 192—193, 214, 337, PSO 110, 128, E 223 (AR 269 f)
- I uppsatsen "La Science et nous" SS 121 ff utgör Weils begrepp *nödvändigheten* en grundläggande utgångspunkt för hennes uppfattning av vetenskapen, se bl a s 128—131, 147 f. Med begreppet *nödvändighet* uttrycker Weil också tanken på Guds försyn, cf. AD 131 (VG 88), som i sin tur är besläktad med tanken på Gud som opersonlig, cf. E 228 (AR 276), CS 59.
- I E 236 f (AR 285 f) framställer Weil hur, enligt henne, försynstanken kommit att urarta att man numera tänker sig Gud som om han kunde ingripa i världsordningen och ändra på kausalitetsförhållandena. Weil leds dessutom till att anta nödvändigheten som uttryck för Guds försyn med tanke på "le malheur", LR 54—55 (PH 177—178).
- 81 E 241, 249 (AR 291, 301), SG 40 (PH 97)
- 82 AD 133 (VG 90), C II 152, 359, 390
- 83 CS 264
- 84 AD 150—151 (VG 107—108), E 229 ff (AR 277 ff), LR 11, 59, 68 (PH 149, 181, 187)
- 85 C III 309, PSO 127—128
- 86 C III 208 ff, 301—302
- 87 AD 132 (VG 89), C II 189
- 88 C II 351, 406, CS 280
- 89 C II 180, 184, 187, 189, 192, 206, 208, 229, 230, 231, 242, 257, 260, 290, 303, 306, 314, C III 91, 201, CS 16
- 90 CS 91—92, cf. C II 163
- 91 C II 22, 135, CS 47, 57
- 92 AD 139 (VG 97), C II 395, 397, CS 48, PSO 78
- 93 PSO 78—79
- 94 C I 140, 158, C III 122
- 95 C III 201
- 96 E 223 (AR 270)
- 97 LR 41, 49 (PH 169, 174)
- 98 LR 39, 67 (PH 168, 186), cf. PSO 63—67
- 99 AD 151 (VG 108) — Les religions qui ont conçu ce renoncement, cette distance volontaire, cet effacement volontaire de Dieu, son absence apparente et sa présence secrète ici-bas, ces religions sont la religion vraie, la traduction en langage différent de la grande Révélation. Les religions qui représentent la divinité comme commandant partout où elle en a le pouvoir sont fausses. Même si elles sont monothéistes, elles sont idolâtres.
- 100 E 43 ff (AR 49 ff)
- 101 AD 179 (VG 141)
- 102 AD 172 (VG 131), E 85—86 (AR 99—100)
- 103 E 214—216 (AR 259—260)
- 104 E 255—256 (AR 307—308)
- 105 AD 179 (VG 141), E 48 (AR 53), LR 32—33 (PH 163—164), SG 37 (PH 93), C II 317—318
- 106 E 223—224 (AR 270—271)
- 107 C I 42—43
- 108 AD 162—163 (VG 120—121), C I 87, C II 193, CS 226
- 109 C II 342
- 110 C I 22, CS 222
- 111 AD 134 (VG 91)
- 112 C II 152, 215, 394—395
- 113 C III 208—209, 301

- 114 C I 43, C II 193
- 115 EL 16 (PH 17)
- 116 C II 262 — Il s'agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture. (Det är en fråga om att rycka upp alla läsningar, att förändra dem, för att kunna nå fram till icke-läsande.) Cf. C II 242.
Obs. här hur verbet "déraciner", att göra rotlös, används med kanske samma innebörd men med en positiv syftning jämfört med de sammanhang i E (AR) där detta verb förekommer. I detta sammanhang menar Weil att människan bör göra sig fri ifrån sitt invanda och konventionella förhållningssätt. I E (AR) rörde det sig om människans och nationens förödande belägenhet av att sakna relation till kulturella, historiska och religiösa idéer.
- 117 (P 7—8)
- 118 PG XXXII
- 119 P II 319 (P 408—409), cf. SG 79
- 120 *Lectures on Philosophy* 1978, 2
- 121 P II 320 (P 409)

2. FORSKNINGSÖVERSIKT OCH MATERIAL

- 1 Little, J. P.: *Simone Weil — a Bibliography*, London 1973 och *Simone Weil — a Bibliography. Supplement No. I* London 1979.
- 2 AD 53—54, 59—61 (VG 17, 20—21)
- 3 PG XXXIII
- 4 "Lettre à Jean Wahl" *Être et Penser* 35, 1952, 255
- 5 AD 79 (VG 40) — Et comme je pars avec plus ou moins la pensée d'une mort probable, il me semble que je n'ai pas le droit de taire ces choses. (Och eftersom jag reser mer eller mindre i den tanken, att jag troligen kommer att dö, tror jag mig inte ha rätt att förtiga dessa saker.)
- 6 AD 79—80 (VG 40)
- 7 EL 11, 16—17 (PH 7, 17—18)
- 8 PSO 63—67
- 9 LR 7 (PH 147)
- 10 AD 76 (VG 36)
- 11 Little, J. P.: "Albert Camus, Simone Weil, and Modern Tragedy", *French Studies* Vol. XXXI, 1977, 44.
- 12 AD 97 (VG 56)
- 13 Se not 4
- 14 Jor, F: *Søren Kierkegaard* 1955, 14, 79
- 15 Koskinen, L.: *Tid och evighet hos Kierkegaard* 1980, 143
- 16 Beauvoir, Simone de: *Memoirs d'une jeune fille rangée* 1958, 236—237 (*En familjeflickas memoarer* 1962, 230—231).
- 17 "Lettre à Jean Wahl" *Être et Penser* 35, 1952, 257 — Je ne vous cacherai pas que le courant de pensée "existentialiste" pour autant que je le connais, me paraît être du mauvais côté. (Jag önskar inte undanhålla för dig att så som jag uppfattar den "existentialistiska" tankeströmningen, förefaller den mig vara på fel sida.)
- 18 C II 89

3. AVGRÄNSNING OCH METOD

- 1 För en mer utförlig diskussion av möjliga betydelser hos begreppet "objektivitet" se t ex Hermerén, G: *Värdering och objektivitet* 1972, 94 ff.
- 2 För en ytterligare belysning av innebörden i begreppet "intention" se Hanson, B: *Application of rules in new situations* 1977, 21 f.

- 3 C I 87 — Accorder l'existence réelle aux pensées réelles, maintenir dans les limites de l'imagination vide les pensées imaginaires. Il s'agit donc toujours de lecture. (Att ge verklig existens åt de verkliga tankarna, att hålla de inbillade tankarna inom gränserna för den tomma fantasin. Det handlar därför alltid om läsande.)
I sin artikel "Essai sur la notion lecture" *Les Etudes Philosophiques*, No. 1, Paris 1946, försöker Weil att närmare förklara innebörden i sitt begrepp "la lecture". Tankegången är här, i min fria tolkning, att vi oriktigt uppfattar världen i analogi med barnet som lär sig alfabetet men bara uppfattar enskilda bokstäver. Vi ser, å ena sidan, eller uppfattar, endast delarna och å andra sidan uppfattar vi endast en yttre betydelse hos verkligheten. Den verkliga betydelsen når vi genom kontemplation. Dessa, de riktiga läsningarna, träffar oss brutalt och kommer till oss utifrån och plötsligt.
- 4 Heijenoort, John van: "Logical paradoxes" i Edwards, P (ed): *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, 1967, 45—51.
- 5 C I 154
- 6 C III 201, Weil beskriver här denna tanke med den ovanliga kombinationen "créer", "recréer", "décréer", skapa, återskapa, avskapa. Observera att återskapelsen föregår avskapelsen.
- 7 C II 407 — C'est que nous sommes contradiction, étant des créatures, étant Dieu et infiniment autres que Dieu. (Det är eftersom vi är en motsägelse, vi är på en och samma gång ändligen varelser och Gud, men också något helt annat än Gud.) Cf. bl a OL 209, 228.

4. MYSTIK OCH RELIGIÖS FÖRDJUPNING

- 1 Söderblom, N: *Uppenbarelsereligion* 1963, 73 ff
- 2 Se t ex Lossky, V: *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* 1960, 367 ff
- 3 Stace, W T: *Mysticism and Philosophy* 1961, 60 f
- 4 Persson, P E: *Att dela Guds hållning* 1972, 10—11
- 5 Åkerberg, H: *Tolkning och förståelse* 1981, 64—66
- 6 Almond, P C: *Mystical Experience and Religious Doctrine* 1982, 18 ff
- 7 Staal, F: *Människan och mystiken* 1976, 226
- 8 Smart, N: "Understanding Religious Experience" i Katz, S T (ed): *Mysticism and Philosophical Analysis* 1978, 11 ff
- 9 Daya Krishna: "Religious Experience, Language, and Truth" i Hook, S (ed): *Religious Experience and Truth* 1961, 233
- 10 Almond 1982, 128, 165 ff
- 11 Staal 1976, 195
- 12 AD 151 (VG 108), CS 49
- 13 Eckehart: *Traktater och Latinska Skrifter* 1966, 55 ff
- 14 Eckehart 1966, 14—16
- 15 LR 42 (PH 170) — Cette parabole aurait dû apprendre à l'Eglise à ne jamais excommunier quiconque pratique l'amour du prochain.
- 16 LR 41 (PH 169) — Tout se passe comme si, sous la même dénomination de christianisme et à l'intérieur de la même organisation sociale, il y avait deux religions distinctes, celle des mystiques et l'autre.
Je crois que la première est la vraie, et que la confusion des deux a eu à la fois de grands avantages et de grands inconvénients.
- 17 AD 150 (VG 107) — Le vrai Dieu est le Dieu conçu comme tout-puissant, mais comme ne commandant pas partout où il en a le pouvoir; car il ne se trouve que dans les cieux, ou bien ici-bas dans le secret.

- 18 CS 162 — Quand on en arrive à l'absolu, on ne s'exprime que par des identités 'le bien est le bien', 'je est je' (atman) — car seule une identité exprime l'inconditionné. (Då man når fram till det absoluta uttrycker man sig blott genom identiteterna 'det goda är det goda', 'jag är jag' (atman) — ty endast en identitet uttrycker det ovillkorliga.)
Weil associerar visserligen till *atman*, men jag menar att detta likväl är en tankegång hon hämtat från Eckehart, se för övrigt Vetö, 1971, 40.
- 19 Stinissen, W: *Den inre bönen väg* 1978, 42, där han bla skriver: I bönen gäller det emellertid en systematisk övning av kärleksfull uppmärksamhet och det under en lång tid.
- 20 Eckehart: *Traktater och Latinska Skrifter* 1966, 218; där översättaren Bertil Brisman skriver följande i en not: hörsamhet medelhögtyska *gehorsam*. Detta betyder genomgående i Undervisande tal åsidosättande av den egna viljan och dennas ersättande med den gudomliga.
- 21 AD 195 (VG 156) — L'attitude qui opère le salut ne ressemble à aucune activité. Le mot grec qui l'exprime est "hupomenê" que *patientia* traduit assez mal. C'est l'attente, l'immobilité attentive et fidèle qui dure indéfiniment et que ne peut ébranler aucun choc. L'esclave qui écoute près de la porte pour ouvrir dès que le maître frappe en est la meilleure image.
- 22 Den svenska översättningen är hämtad ur Johannes av Korset: *Själen dunkla natt* 1972. Originalet i *OBRAS de San Juan de la Cruz*, Tomo II: *Subida y noche oscura*, Burgos 1929, 4, s 509:
*En la noche
dichosa
En secreto, que
nadie me veia,
Ni yo miraba cosa,
Sin otra luz, y guía,
Sino la que en el
corazón ardía*
- 23 *Llama de amor viva* i *OBRAS de San Juan de la Cruz*, Tomo IV, Burgos 1931. Den föreligger i två versioner: Cancion III, 3, 49 och Cancion III, 5, 156.
- 24 AD 114 (VG 69)
- 25 *Bhagavad-Gita* 1969, 33. Walther Eidlitz skriver för övrigt följande i sitt förord, 8: Simone Weil, den franska tänkaren i vår tid, betonade att Bhagavad-Gita inte blott var dikt, det var religiös sanning. — Eidlitz tänker här på vad Weil skriver i AD 77 (VG 37—38).
- 26 AD 193 (VG 154) — Et dans les actes d'obéissance à Dieu, on est passif; quelles que soient les peines qui les accompagnent, quel que soit le déploiement apparent d'activité, il ne se produit dans l'âme rien d'analogue à l'effort musculaire; il y a seulement attente, attention, silence, immobilité à travers la souffrance et la joie. La crucifixion du Christ est le modèle de tous les actes d'obéissance.
Cette espèce d'activité passive, la plus haute de toutes, est parfaitement décrite dans la *Baghavat-Gita* et dans Lao-Tseu. Cf. IP 30—31, C II 228.
- 27 C II 67 — L'action non agissante, c'est *l'obéissance*.
- 28 C II 135 — Paraître rien, imitation de Dieu, action non agissante; effet de l'amour.
- 29 *Själen dunkla natt* 1972, 15—16. Detsamma står nästan ordagrant i Stinissen, W: *Den inre bönen väg* 1978, 57.
- 30 C II 22 — L'homme n'échappe aux lois de ce monde que la durée d'un éclair. Instants d'arrêt, de contemplation, d'intuition pure, de vide mental, d'acceptation du vide moral. C'est par ces instants qu'il est capable de surnaturel.
- 31 Heidegger, M: *Sein und Zeit* 1927, 252 ff.

- 32 Se t ex Kempfner, G: *La Philosophie Mystique de Simone Weil* 1960, där han på s 24 ff skriver, att längtan efter döden är det centrala i en mystikers liv. Som exempel anför han Simone Weil, Teresa av Avila, Paulus, Fil. 1: 21.
- 33 Jaspers, K: *Einführung in die Philosophie* 1950, 23. Det tyska ordet för "misslyckande" är *Scheitern*. (*Introduktion till filosofin* 1963, 25—26.)
- 34 *Själens dunkla natt* 1972, 15
- 35 AD 143—145 (VG 100—101)
- 36 PSO 81
- 37 AD 172 (VG 131) — On ne contemple pas sans quelque amour. La contemplation de cette image de l'ordre du monde constitue un certain contact avec la beauté du monde. La beauté du monde, c'est l'ordre du monde aimé.
- 38 AD 126 (VG 83)
- 39 Ofstad, H: *Vårt förakt för svaghet* 1979, 164, 185
- 40 Goffman, E: *Stigma* 1973, se förordet
- 41 PSO 124
- 42 AD 129 f (VG 85 f), C II 296—298
- 43 AD 178 (VG 138)
- 44 Med "budskap" menar jag att Kristi korsfästelse är det yttersta uttrycket för "le malheur" och att eftersom människan genom att betrakta Kristi korsfästelse kan bringas till ett accepterande av "le malheur", korsfästelsen fyller en funktion. Det framstår som om det finns en tanke, mening, avsikt bakom korsfästelsen. — Se PSO 125 — Le vrai malheur, une seule chose permet d'y consentir, c'est la contemplation de la Croix du Christ. Il n'y a rien d'autre. Cela suffit. (Det finns blott en sak som kan förmå oss att samtycka till verklig olycka; det är genom begründandet av Kristi kors. Det finns ingenting annat. Det är tillräckligt.)
- 45 C II 185—186
- 46 Vetö, M: *The Ethics of Simone Weil* 1964, 343
- 46 a Vetö 1964, 343 ff
- 47 AD 76 (VG 36) — Je croyais le [Amour] réciter seulement comme un beau poème, mais à mon insu cette récitation avait la vertu d'une prière. C'est au cours d'une de ces réceptions que, comme je vous l'a écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise. (Jag trodde att jag läste den [Love] enbart så som man läser en skön dikt, men utan att jag visste det, hade denna uppläsning kraften hos en bön. Det var, som jag en gång har skrivit till Er, under en sådan uppläsning som Kristus själv steg ned och grep mig.)
- Dikten "Love" citeras här efter *The Works of George Herbert* 1944, 201.
- Love bade me welcome:
 yet my soul drew back,
 Guiltie of dust and sinne.
 But quick-ey'd Love, observing me grow slack
 From may first entrance in,
 Drew nearer to me, sweetly questioning
 If I lack'd anything.
 "A guest", I answer'd, "worthy to be here:"
 Love said, "You shall be he."
 "I the unkinde, ungratefull? Ah my deare,
 I cannot look on thee."
 Love took my hand, and smiling did reply,
 "Who made the eyes but I?"
 "Truth Lord, but I have marr'd them: let my shame
 Go where it doth deserve."
 "And know you not, sayes Love, who bore the blame?"
 "My deare, then I will serve."
 "You must sit down," sayes Love, "and taste my meat:"
 So I did sit and eat.

AD 79 (VG 39—40)

La vertu de cette pratique est extraordinaire et me surprend chaque fois, car quoique je l'époue chaque jour elle dépasse chaque fois mon attente.

Parfois les premiers mots déjà arrachent ma pensée à mon corps et la transportent en un lieu hors de l'espace d'où il n'y a ni perspective ni pointe de vue. L'espace s'ouvre. L'infinité de l'espace ordinaire de la perception est remplacée par une infinité à la deuxième ou quelquefois troisième puissance. En même temps cette infinité d'infinité s'emplit de part en part de silence, un silence qui n'est pas une absence de son, qui est l'objet d'une sensation positive, plus positive que celle d'un son. Les bruits, s'il y en a, ne me parviennent qu'après avoir traversé ce silence.

Parfois aussi, pendant cette récitation ou à d'autres moments, le Christ est présent en personne, mais d'une présence infiniment plus réelle, plus poignante, plus claire et plus pleine d'amour que cette première fois où il m'a prise. (Denna övning har en verkan som är utomordentlig, och som överraskar mig varje gång; fastän jag erfar den varje dag, överträffar den varje gång mina förväntningar.

Ibland löser redan de första orden tanken från kroppen och försätter den någonstans bortom rummet, där det varken finns perspektiv eller blickpunkt. Rymderna öppnar sig. I stället för oändligheten i den rymd vi annars uppfattar med våra sinnen kommer en oändlighet av andra eller någon gång av tredje graden. Samtidigt fylls denna oändlighetens oändlighet gradvis av tystnad, en tystnad, som inte är frånvaro av ljud utan något man upplever som något positivt, mer positivt än ljudet. Alla ljud, om det finns ljud, når mig först efter att ha passerat denna tystnad. Det händer också, under läsningen av Fader Vår eller vid andra tillfällen, att Kristus är personligen nära, men med en närvaro oändligt mycket verkligare, klarare, mer överväldigande och mer fylld av kärlek än första gången han grep mig.)

PSO 81

Pendant tout cela le mot même de Dieu n'avait aucune place en mes pensées. Il n'en a eu qu'à partir du jour, il y a environ trois ans et demi, où je n'ai pu la lui refuser. Dans un moment d'intense douleur physique, alors que je m'efforçais d'aimer, mais sans me croire le droit de donner un nom à cet amour, j'ai senti, sans y être aucunement préparée — car je n'avais jamais lu les mystiques — une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain, inaccessible et aux sens et à l'imagination, analogue à l'amour qui transparaît à travers le plus tendre sourire d'un être aimé. Depuis cet instant le nom de Dieu et celui du Christ se sont mêlés de plus en plus irrésistiblement à mes pensées.

Se även de sista raderna PSO 84.

(Under allt detta fanns över huvud taget inte ordet Gud i mina tankar. Det hade det inte förrän till den dag, för omkring tre och ett halvt år sedan, då jag inte längre kunde säga nej till honom. I ett ögonblick av intensiv fysisk smärta under det att jag försökte anstränga mig att älska, utan att för den skull tro att jag hade någon rätt att ge något namn åt denna kärlek, kände jag, utan att alls vara förberedd därför — ty jag hade aldrig läst mystikerna — en närvaro mer personlig, mer viss, mer verklig än den av en mänsklig varelse, oåtkomlig för både sinne och fantasi, liksom den kärlek som upplyser det mest ömma leende hos någon man älskar. Sedan den stunden har Guds och Kristi namn alltmer oemotståndligt blivit sammantvinnade med mina tankar.)

48 AD 79 (VG 40)

49 Rosing, H: *Medvetandets filosofi* 1982, 16

50 AD 77 (VG 37). Även i "Dieu dans Platon", SG, skriven någon gång mellan 1940—1942, betraktas Platon som mystiker och som den västerländska mystikens fader, och flera paralleller dras mellan Johannes av Korset och Platon.

51 C II 407, C III 338—339, CS 154

- 52 C II 132, 230, 306. I C II 396 menar Weil att denna process endast kan genomföras av Gud; för människan gäller blott att ge sitt samtycke. Weil pendlar således mellan den uppfattningen att det är Gud som avskapar och den att människan gör det själv, åtminstone så länge hon inte är drabbad av "le malheur". Ty då sker ett slags avskapelse vare sig hon vill det eller inte, men med andlig innebörd endast om människan redan tidigare har påbörjat sin avskapelse!
- 53 C II 305
- 54 I Hof, H & Dillistone F W: *Myt och symbol* 1967, 187
- 55 Burrows, R: *Riklinjer för mystisk bön* 1976, 38
- 56 AD 76 (VG 36—37) — D'ailleurs dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé.
- 57 PSO 81; se ovan, not 47
- 58 Dürckheim, K von: "När är människan i sin mitt?", i Hof, H & Stinissen, W (utg): *Meditation och mystik* 1972, 166
- 59 C II 369
- 60 Smart, N: "Interpretation and mystical experience" i Lewis, H D (ed): *Religious Studies*, Vol. I No 1, 1965, 80
- 61 Geels, A: "Religious Ecstasy" i serien Holm, N G (ed): *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 1981, 57—59
- 62 Almond, P: *Mystical Experience and Religious Doctrine* 1982, 167
- 63 Friedman, M: "Simone Weil — a modern gnostic" i Friedman, M: *To deny our nothingness* 1967, 135—146
- 64 Vetö, M: *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil* 1971, skriver t ex på s 148 om Simone Weils religiositet som en kristen platonism.
- 65 C I 171, CS 280
- 66 LR 41 (PH 169)
- 67 LR 35—37 (PH 166—167)
- 68 LR 35, 49 (PH 165, 174)
- 69 Bonhoeffer, D: *Widerstand und Ergebung* 1955, 176 ff, (*Motstånd och underkastelse* 1960, 138 ff)
- 70 Se t ex SG 90
- 71 Woolger, R: *Simone Weils philosophy of spiritual life* 1971, 66—67
- 72 Woolger, R: "Against imagination: The *via negativa* of Simone Weil", *An annual of Archetypal psychology and Jungian Thought* 1973, 258 ff
- 73 CS 26, 49, 67—68
- 74 AD 180 (VG 140), C II 146, LR 35 (PH 166)
- 75 E 239 (AR 289)
- 76 AD 75 (VG 35) — Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres.
- 77 P I 85 (P 55)
- 78 a AD 83, 94 (VG 44, 53), PSO 75—76
- 79 AD 131 (VG 88)
- 80 P I 71 (P 48)
- 81 AD 77 (VG 37)
- 82 AD 77 (VG 37) — Dieu m'avait miséricordieusement empêchée de lire les mystiques, afin qu'il me fût évident que je n'avais pas fabriqué ce contact absolument inattendu.
- 83 CS 278 — Si le désir du bien est possession du bien, le désir du bien est producteur de bien, c'est-à-dire producteur de désir de bien. Il y a hors de moi un bien supérieur à moi et qui m'influence pour le bien toutes les fois que je désire le bien. Comme aucune limite n'est possible à cette opération, ce bien hors de moi est infini; c'est Dieu. Cf. OL 219

- 82 Smart, N: "Understanding Religious Experience" i Katz, S T (ed): *Mysticism and Philosophical Analysis* 1978, 11
- 83 SG 98 — Ainsi le détachement total est la condition de l'amour de Dieu, et lorsque l'âme a accompli le mouvement de se détacher totalement de ce monde pour se tourner tout entière vers Dieu, elle est illuminée par la vérité qui descend de Dieu en elle. C'est la notion même qui est au centre de la mystique chrétienne.
- 84 EL 214 — Mais un chrétien ne peut pas penser ainsi. Un chrétien sait qu'une seule pensée d'amour, élevée vers Dieu dans la vérité quoique muette et sans écho, est plus utile même pour ce monde que la plus éclatante action.

5. CENTRALA BEGREPP

- 1 CO 328, 331, 336, 342—343, 351
- 2 E 48—49, 52—53 (AR 53—54, 58—59), cf. C II 242, AD 126, 181 (VG 82, 141)
- 3 PSO 113
- 4 C II 354, PSO 110
- 5 AD 133 (VG 90), C II 152, C III 18, cf. C II 395
- 6 C II 230, 306
- 7 AD 139 (VG 97), C III 59, CS 48, 58, 131. Cf. C II 295 där människans enda fria handling är den som syftar till en destruktion av jaget. Men samtycket innebär just att jaget måste avskapas för att Guds närvaro skall kunna realiseras.
- 8 C I 197, C II 12, 91, CS 168
- 9 CS 26, 36, PSO 35, EL 213
- 10 AD 140 (VG 98), C II 261—262, CS 104, PSO 123
- 11 PSO 120
- 12 PSO 114 —Le mensonge est tellement lié au malheur que le Christ a vaincu le monde du seul fait qu'étant la Vérité, il est resté la Vérité jusqu'au fond même l'extrême malheur.
- 13 PSO 123
- 14 C II 303—304
- 15 C I 199, CS 16, 70, 88
- 16 C II 368 — La contradiction est notre chemin vers Dieu parce que nous sommes des créatures et que la création est elle-même contradiction. Il est contradictoire que Dieu, qui est infini, qui est tout, à qui il ne manque rien, fasse quelque chose qui est hors de lui, qui n'est pas lui, tout en procédant de lui. Cf. C III 30, 121, CS 71, 83, se även dikten "La Porte" i PSO 11—12.
- 17 C II 369, 406
- 18 C I 198, C II 134—135, CS 264
- 19 C II 186, 289—290, C III 91, CS 193
- 20 C II 407 — La contradiction seule nous fait éprouver que nous ne sommes pas tout. La contradiction est notre misère, et le sentiment de notre misère est le sentiment de la réalité. Car notre misère, nous ne fabriquons pas. Elle est vraie. C'est pourquoi il faut la chérir. Tout le reste est imaginaire. Cf. C II 232, EL 35.
- 21 C II 354, 359, PSO 78—79
- 22 C II 411 — La contradiction éprouvée jusqu'au fond de l'être, c'est le déchirement, c'est la Croix.
- 23 C II 368
- 24 C II 180 — Croix. L'extrême malheur seul apporte pleinement la souffrance rédemptrice. Il faut donc qu'il soit pour que la créature puisse se dé-créer.
- 25 CS 249 — Le désir est toujours souffrance, parce qu'insatisfait. Réciproquement toute souffrance est insatisfaction d'un désir ... Si on contemple le Bien, on considère tout désir, fût-ce le plus affreux, comme une aspiration au bien, fût-elle erronée.

- 26 C I 224, C II 116, CS 250, PSO 43, cf. SG 85—86. Om arbetet och döden se tex E 254—256 (AR 306—308), CS 316
- 27 CS 58 — nous n'avons pas le pouvoir d'élever. Nous n'avons que le pouvoir d'abaisser. C'est pourquoi s'abaisser est la seule ascension. Cf. PSO 42
- 28 AD 178—179 (AD 137—138), CS 27, PSO 127, IP 168
- 29 AD 168—169 (VG 127)
- 30 C II 22, 327, 408
- 31 C II 406, CS 280. Jämför detta med människan såsom varande respektive icke-varande, C III 193, CS 42
- 32 C II 409 — L'impossibilité radicale, clairement perçue, l'absurdité — est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu'y frapper. C'est un autre qui ouvre.
- 33 C II 18 — "Souffrir ainsi, c'est *impossible*". Ce sentiment d'impossibilité, c'est le sentiment du vide. Accompagne toute vraie souffrance, et perce dès que l'imagination combleuse s'arrête un instant.
- 34 C II 261—262 — La vie humaine est *impossible*. Mais le malheur seul le fait sentir. Quand on comprend ce qu'est le malheur, on l'aime, mais on comprend que c'est à Dieu à l'infliger par ses instruments propres. A savoir la matière, l'eau dans l'inondation, le feu dans l'incendie, et les hommes dont l'âme n'est pas ouverte à la lumière, la bête sociale.
- 34 a Vetö, M: *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil* 1971, 19
- 35 C II 184, 187, 192, 206, 208, 231, 242, 257 (particip), 260, 306, 314, C III 91, CS 16
- 36 C II 189, 230, 290, 303, C III 201
- 37 C III 201 — Dieu nous a créés sans que nous l'ayons voulu. Il faut qu'il nous recrée avec notre consentement, car il ne veut nous faire nulle violence. Et finalement, avec notre consentement, il nous décréera.
- 38 C II 257 — Nous participons à la création du monde en nous dé-crétant nous-mêmes.
- 39 C III 201
- 40 *Lectures on Philosophy* 1978, 3 ff
- 41 C I 154 — Le corps est toujours une balance pour les mobiles, une balance perpétuelle, perpétuellement mouvante. Ce qu'on appelle je, moi — c'est seulement un mobile. *Mais le surnaturel, c'est qu'un instant la balance s'arrête et soit suspendue. Après l'arrêt, les mêmes forces agissent sur elle, mais elle est plus juste.*
- 42 AD 180 (VG 140), EL 11—13, 16—17 (PH 11—13, 16—17), CS 49, 248, cf. CS 37
- 43 C II 132, CS 90, 262, 264, 281
- 44 CS 170 — Je suis l'abdication de Dieu. Plus je suis, plus Dieu abdique. Or si je choisis la cause de Dieu plutôt que la mienne, je dois regarder mon existence comme étant un amoindrissement, une diminution.
Andra verb för att uttrycka en liknande tankegång är "abandonner", överlämna, avstå, cf. C II 132, "se vider", tömma sig, cf. AD 150 (VG 108) och "s'abaisser", förödmjuka sig, cf. PSO 35.
- 45 AD 140 (VG 98)
- 46 För dessa tankegångar se Phillips, D Z: *The Concept of Prayer* 1965, 100—101 och Lyttkens, H: "Den filosofiska kristendomskritiken" i Forell & Lyttkens: *Religion erfarenhet verifikation* 1970, 14
- 47 AD 150—151 (VG 107—108) — La création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité; . . . Dieu s'est nié en notre faveur pour nous donner la possibilité de nous nier pour

lui. Cette réponse, cet écho, qu'il dépend de nous de refuser, est la seule justification possible à la folie d'amour de l'acte créateur.

48 E 236 ff (AR 285 ff)

49 AD 150 (VG 107), cf. C I 176, C II 11, 80

50 CS 49 — La Création est abandon. En créant ce qui est autre que Lui, Dieu l'a nécessairement abandonné. Il ne conserve sous sa garde que ce qui dans la Création est Lui — la partie créée de toute créature.

51 AD 150 (VG 107) — Le spectacle de ce monde est encore une preuve plus sûre. Le bien pur ne s'y trouve nulle part. Ou bien Dieu n'est pas tout-puissant, ou bien il n'est pas absolument bon, ou bien il ne commande pas partout où il en a le pouvoir.

52 C I 13 — *Malheur*, mot admirable, sans équivalent en d'autres langues. On n'en a pas tiré parti.

53 AD 126 (VG 83)

54 Se not 2

55 AD 126—127 (VG 83) — La grande énigme de la vie humaine, ce n'est pas la souffrance, c'est le malheur... Mais il est étonnant que Dieu ait donné au malheur la puissance de saisir l'âme elle-même des innocents et de s'en emparer en maître souverain. Dans le meilleur des cas, celui que marque le malheur ne gardera que la moitié de son âme.

56 AD 138 (VG 96), cf. C II 193 — Je ne dois pas aimer ma souffrance parce qu'elle m'est utile, mais parce qu'elle *est*. (Jag bör inte älska lidandet därför att det är nyttigt för mig, men därför att det *är*.)

57 C II 185—186

58 C II 101 — Dieu est l'auteur de tout; Dieu n'est l'auteur que du bien; on ne peut se tirer de là. (Gud är upphovsman till allt; Gud är blott det godas upphov; man kan inte undkomma detta.)

59 AD 96—97, 140—141 (VG 56, 98), PSO 116, 120, 123

60 AD 130 (VG 87)

61 PSO 122 — Consentir à l'existence de l'univers, c'est notre fonction ici-bas. Il ne suffit pas à Dieu de trouver sa création bonne. Il veut encore qu'elle-même se trouve bonne. A cela servent les âmes attachées à de minuscules fragments de ce monde. Telle est la destination du malheur, de nous permettre de penser que la création de Dieu est bonne.

62 C III 141 — La chrétienté est devenue totalitaire, conquérante, exterminatrice, parce qu'elle n'a pas développé la notion de l'absence et de la non-action de Dieu ici-bas.

63 LR 16 ff, 33—34, 68—69 (PH 153 ff, 165, 187)

64 AD 144 (VG 100—101), PSO 43—44

65 AD 151 ff (VG 108 ff)

För denna tanke hos Weil se Teuber, A: "Simone Weil: Equality as Compassion" i *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. XLIII, No. 2, 1982, s 221—237

66 PSO 136 ff

67 AD 161 (VG 120) — L'amour de l'ordre du monde, de la beauté du monde, est ainsi la complément de l'amour du prochain. Il procède du même renoncement, image du renoncement créateur de Dieu.

68 E 84 (AR 98)

69 PSO 113 — La connaissance du malheur est la clef du christianisme. Mais cette connaissance est impossible. Il est impossible de connaître le malheur sans l'avoir traversé. (Kunskapen om olyckan är nyckeln till kristendomen. Men denna kunskap är omöjlig. Det är omöjligt att förstå olyckan utan att ha genomgått den.)

70 EL 213—214

- 71 EL 214 — Si le malheur se définissait par la douleur et la mort, il m'aurait été facile, étant en France, de tomber aux mains de l'ennemi. Mais il se définit d'abord par la nécessité. Il n'est subi que par accident ou par obligation. L'obligation n'est rien sans une occasion de l'accomplir.
- 72 SG 12—13, 15, 21—22, 32 (PH 60, 64, 72—73, 87)
- 73 AD 138 (VG 96) — Mais le malheur n'est pas la douleur. Le malheur est bien autre chose qu'un procédé pédagogique de Dieu.
- 74 AD 140 (VG 98) — Le malheur est une merveille de la technique divine. C'est un dispositif simple et ingénieux qui fait entrer dans l'âme d'une créature finie cette immensité de force aveugle, brutale et froide.
- 75 AD 140—141 (VG 98—99)
- 76 C II 332, 405. "Morale et littérature" i *Cahiers du Sud* janvier 1944, 40—41. Se för övrigt hur Weil i denna uppsats använder en typisk heideggerisk formulering: Mais bientôt nous retombons dans le demi-sommeil peuplé de nos bavardages, s 42. (Men vi sjunker snart tillbaka i vår vanliga halvvala, som vi fyller ut med vårt prat. PH 53.)
- 77 AD 129 (VG 86), CS 36, PSO 108, 120, 124—125, EL 13 (PH 13), IP 167—168, OL 191
Andra indirekta belägg för att Weil inte konsekvent lyckas upprätthålla tanken på en frihet från avsikt ligger i hennes gudsbild. Ett av syftena med denna är ju att framställa hur människan bör leva i Guds efterföljd för att likna honom. Gud har således företagit vissa handlingar i ett slags upplysande syfte. Då Gud drog sig tillbaka var en av avsikterna med detta att för människan påvisa hur hon skulle göra. Denna tankegång kommer bl a tydligt fram då Weil hävdar att Gud gjorde sig själv till ett icke-varande, CS 175 — Pour nous apprendre que nous sommes non-être, Dieu s'est fait non-être. Pour Dieu, le sacrifice, c'est laisser un homme croire qu'il est. Pour un homme, le sacrifice, c'est reconnaître qu'il n'est pas. (För att lära oss att vi är icke-vara, gjorde Gud sig till icke-vara. För Gud är offret att låta människan tro att hon är. För människan är offret att inse att hon inte är.)
- 78 Furberg, M: *Allting en trasa?* 1975, s 58
- 79 ibid., se kapitel fyra "Syften-med- och syften-i-frågor", s 50 ff
- 80 EL 213 — J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse, à la fois dans l'intelligence et au centre du cœur, par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux.
- 81 PSO 123—124 — Dieu est amour et la nature est nécessité, mais cette nécessité, par l'obéissance, est un miroir de l'amour. De même Dieu est joie et la création est malheur, mais c'est un malheur resplendissant de la lumière de la joie. Le malheur enferme la vérité de notre condition. (Gud är kärlek och naturen är nödvändighet, men denna nödvändighet, genom lydnaden, är en spegel av kärleken. På samma sätt är Gud glädje och skapelsen är olycka, men det är en olycka strålade av glädjens ljus. Olyckan innehåller sanningen om vårt tillstånd.)
- 82 AD 124 (VG 81) — Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible ... Le malheur est inséparable de la souffrance physique, et pourtant tout à fait distinct. Cf. EL 34—35 (PH 39)
- 83 C II 132 — La souffrance se définit par des efforts à vide. Si on mal à la tête, on fait continuellement effort pour s'en débarrasser, sans aucun résultat. L'acceptation de la souffrance est ainsi l'acceptation du vide.
- 84 C II 234
Accepter le malheur d'autrui en en souffrant.
Accepter n'est pas autre chose que reconnaître que quelque chose est.
Souffrir n'est pas autre chose que penser le malheur.
Penser que le malheur existe: c'est là acceptation et souffrance.

- La réalité a en un sens besoin de notre adhésion.
 (Att acceptera andras olycka och samtidigt lida på grund därav.
 Att acceptera är ingenting annat än att inse att något är.
 Att lida är ingenting annat än att begrunda olyckan.
 Att begrunda olyckans existens: det är att acceptera och lida.
 Verkligheten har, i en mening, behov av vårt bifall.)
- 85 C II 189, 290
- 86 C II 187, 231—232, 303—304, CS 26, 104, 297—298
- 87 C II 135 — Expliquer la souffrance, c'est la consoler; il ne faut donc pas qu'elle soit expliquée.
 D'où la valeur éminente de la souffrance des innocents.
- 88 C I 200 — Être et avoir — L'homme n'a pas d'être, il n'a que de l'avoir. L'être de l'homme est situé derrière le rideau, du côté du surnaturel.
- 89 C II 221 — L'aptitude à la compassion pure est exactement proportionnelle à l'acceptation de sa propre souffrance.
- 90 CS 264
- 91 Vetö, M: *The Ethics of Simone Weil* 1964, 241
- 92 AD 131 (VG 88), C II 258
- 93 PSO 178
- 94 AD 134 (VG 91)
- 95 PSO 38—40
- 96 C I 199 — Le bien est essentiellement autre que le mal. Le mal est multiple et fragmentaire, le bien est un; le mal est apparente, le bien est mystérieux; le mal consiste en actions, le bien en non-action ou en action non agressive, etc. Cf. "Morale et littérature" 40 (PH 50)
- 97 C II 80 — Dieu renonce — en un sens — à être tout. C'est l'origine du mal. (Gud avsäger sig — i en mening — att vara allt. Det är det ondas ursprung.)
 PSO 37 — Il faut aimer Dieu à travers le mal qui se produit, uniquement parce que tout ce qui se produit est réel, et que derrière toute réalité il y a Dieu. (Det är nödvändigt att älska Gud genom det onda som sker, enbart därför att allt som sker är verkligt och bakom all verklighet befinner sig Gud.)
 C III 306—307 — Dieu est cause de tout, mais doublement cause du bien, et par la causalité qui fait précéder de lui le bien il n'est pas cause du reste. (Gud är orsak till allt, men i dubbelt avseende orsak till det goda, och genom den kausalitet som låter det goda utgå från honom är han inte orsak till det övriga.)
- 98 AD 150 (VG 107) — Ainsi l'existence du mal ici-bas, loin d'être une preuve contre la réalité de Dieu, est ce qui nous la révèle dans sa vérité. Cf. C II 11.
- 99 C II 80
- 100 C II 303 — Le mal est la distance entre la créature et Dieu. Supprimer le mal, c'est dé-créer; mais cela, Dieu ne peut le faire qu'avec notre coopération. Cf. AD 133—134 (VG 91), PSO 36, C III 265.
- 101 PSO 37; se ovan, not 98
- 102 Se not 58

BIBLIOGRAFI

Litteratur av Simone Weil

Böcker

- La Pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris (1974) 1949
L'enracinement, Gallimard, Paris 1950
Attente de Dieu, La Colombe, Paris 1950
La connaissance surnaturelle, Gallimard, Paris 1950
Lettre à un religieux, Gallimard, Paris 1951
Intuitions pré-chrétiennes, La Colombe, Paris 1951
La condition ouvrière, Gallimard, Paris (1951) 1979
Cahiers I, Plon, Paris 1951
Cahiers II, Plon, Paris 1953
La source grecque, Gallimard, Paris (1953) 1979
Oppression et liberté, Gallimard, Paris (1955) 1981
Venise sauvée, tragédie en trois actes, Gallimard, Paris 1955
Cahiers III, Plon, Paris 1956
Écrits de Londres et dernières lettres, Gallimard, Paris (1957) 1980
Leçons de philosophie, Plon, Paris 1959
Écrits historiques et politiques, Gallimard, Paris (1960) 1979
Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Gallimard, Paris (1962) 1968
Sur la Science, Gallimard, Paris 1966
Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de Paul Valéry, Gallimard, Paris 1968

Artiklar och brev

- "Morale et Littérature". *Cahiers du Sud* Tome XX, Marseille 1944, 40—45 (SW an-vänder här pseudonymen Emile Novis)
"Essai sur la notation de la lecture". *Les Etudes Philosophiques* Nr 1, Marseille 1946, 13—19
"Sur les responsabilités de la littérature" *Cahiers du Sud* Tome XXXIV, Marseille 1951, 426—430
"Lettre à Jean Wahl". *Être et Penser* avril 35, Neuchâtel 1952, 253—257

För en mer fullständig förteckning av publicerad korrespondens samt upplysningar om var artiklar, brev och essäer första gången har blivit publicerade hänvisas till:

Little, J P: *Simone Weil — a bibliography*, London 1973, och Little, J P: *Simone Weil — a bibliography. Supplement No. 1*, London 1979.

I dessa båda bibliografier finns även uppgifter angående engelska översättningar, om böcker och avhandlingar om Simone Weil på olika språk, och slutligen en fyllig förteckning över artiklar och essäer om Simone Weil på olika språk. Trots de omfattande upplysningarna är dessa bibliografier inte kompletta, delvis av det naturliga skälet att de endast sträcker sig till 1979. Vad gäller svenska artiklar o dyl ges endast ett fåtal referenser, och jag har därför på s 210 ff försökt ge en så fullständig förteckning som möjligt av vad som publicerats av och om Simone Weil i Sverige.

Litteratur om Simone Weil

I det följande nämner jag dels sådan litteratur som jag explicit refererat till, men även sådan som på annat sätt haft direkt relevans för mitt arbete.

Böcker

- Blech-Lidolf de St-Louis, L: *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil* (avhand.), Berne-Francfort/M 1976
- Cabaud, J: *L'expérience vécue de Simone Weil*, Paris 1957
- Cabaud, J: *Simone Weil à New York et à Londres: les quinze derniers mois (1942—1943)*, Paris 1967
- Davy, M-M: *Introduction au message de Simone Weil*, Paris 1954
- Davy, M-M: *Simone Weil*, Paris 1956
- Davy, M-M: *Simone Weil, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1966
- Debidour, V: *Simone Weil ou la transparence*, Paris 1963
- Giniewski, P: *Simone Weil ou la haine de soi*, Paris 1978
- Halda, B: *L'évolution spirituelle de Simone Weil*, Paris 1964
- d'Hautefeuille, F: *Le tourment de Simone Weil*, Paris 1970
- Heidsieck, F: *Simone Weil, Présentation, choix de textes, biographie*, Paris 1965
- Kahn, G (ed): *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Paris 1978
- Kempfnér, G: *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris 1960
- Krogmann, A: *Simone Weil*, Hamburg 1970
- Little, J P: *The Theme of Mediation in the Writings of Simone Weil* (avhand.), University of Durham 1970
- Narcy, M: *Malheur et beauté du monde*, Paris 1967
- Panichas, G A (ed): *The Simone Weil reader*, New York 1977
- Perrin, J-M, Daniélou, J (m fl): *Réponses aux questions de Simone Weil*, Paris 1964
- Perrin, J-M & Thibon, G: *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris 1952
- Pétrément, S: *La vie de Simone Weil I-II*, Fayard 1973
- Piccard, E: *Simone Weil. Essai biographique et critique suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de Simone Weil*, Paris 1960
- Raper, D (ed): *Simone Weil. Gateway to God*, Glasgow 1974
- Rees, R: *A study of D. H. Lawrence and Simone Weil*, London 1958
- Rees, R: *Simone Weil. A sketch for a portrait*, London 1966
- Tomlin, E W F: *Simone Weil*, Cambridge 1954
- Vetö, M: *The Ethics of Simone Weil* (avhand.), University of Oxford 1964
- Vetö, M: *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*, Paris 1971
- Woolger, R: *Simone Weils philosophy of the spiritual life* (avhand.), University of London 1971

Artiklar, uppsatser och föredrag

- Bentzon, J: "Simone Weils forhold till kristendommen. *Dansk Udsyn* 39 årgang, Kolding 1959, s 309—323
- Bousquet, J: "Témoignage". *Cahiers du Sud* Tome XXVI, Marseille 1947, s 567—570
- Buber, M: "The Silent Question. About Henri Bergson and Simone Weil". *Judaism* Vol. I, New York 1952, s 99—105
- Cabaud, J: "Albert Camus et Simone Weil". *Kentucky Romance Quarterly* III, Lexington 1974, s 383—394
- Chiari, J: "Simone Weil". *Twentieth-Century French Thought*. From Bergson to Lévi-Strauss, London 1975, s 140—143
- Cormier, P: "Simone Weil en souffrance". *Revue catholique internationale* 5, Paris 1976, s 59—65

- Devaux, A-A: "Liberté et Nécessité selon Simone Weil". *Revue de Théologie et de Philosophie* Tome XXVI, Lausanne 1976, s 1—11
- Friedman, M: "The modern gnostic. Simone Weil". *To deny our nothingness. Contemporary images of man*, London 1967, s 135—146
- Hardwick, E: "Reflections on Simone Weil". *Signs* Vol. I, University of Chicago 1975, s 83—91
- Hunt, M E: *The Philosophical Framework of Simone Weil — A sketch for a theology*. San Francisco 1977, s 1—30
- King, J H: "Simone Weil and the Identity of France". *Journal of European Studies* Vol. VI, University of Aberdeen 1976, s 125—143
- Lewis, H D: "10. New insights and religious experience." *The Philosophical Quarterly* Vol. 4, The University of St. Andrews, s 272—274
- Little, J P: "Albert Camus, Simone Weil, and modern tragedy". *French Studies. A Quarterly Review* Vol. XXXI, Leeds 1977, s 42—51
- Pierce, R: "Simone Weil: (1909—1943). Sociology, Utopia, and Faith." *Contemporary French Political Thought*, London 1966, s 89—121
- Rustan, M-J: "La notion de limite chez Simone Weil et Albert Camus." *Terre Humaine* Vol. III, Paris 1953, s 32—43
- Savinell, P: "Simone Weil et l'hellenisme." *Bulletin de l'association Guillaume Budé* no. 1, Paris 1960, s 122—144
- Teuber, A: "Simone Weil: Equality as Compassion". *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. XLIII, No 2, Ann Arbor 1982, s 221—237
- Woolger, R: "Against imagination: *The via negativa* of Simone Weil," *Spring. An annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, New York 1973, s 256—271
- Vetö, M: "Simone Weil and Suffering". *Thought* Vol. XL, 1965, 275—286
- Vetö, M: "L'attention chez Simone Weil" *Écoute*, La Pierre-qui-vire 1970, s 49—55

Annan litteratur

Här anförs dels sådan litteratur som explicit åberopas i avhandlingen, dels sådan som eljest haft direkt relevans för mitt arbete. Svenska översättningar anförs då sådana förekommer inom parentes efter originalutgåvan.

- Almond, P C: *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Berlin, New York, Amsterdam 1982
- Beauvoir, Simone de: *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris 1958
(*En familjeflickas memoarer*, Stockholm 1962)
- Bhagavad-Gita*, Stockholm 1969
- Bonhoeffer, D: *Widerstand und Ergebung*, München 1955
(*Motstånd och underkastelse*, Lund 1960)
- Burrows, R: *Guidelines for Mystical Prayer*, London 1976
(*Riktlinjer för mystisk bön*, Helsingborg 1982)
- Eckehart Meister: *Schriften und Predigten I-II*, Jena 1917
(*Traktater och latinska skrifter*, under urval och översättning av Bertil Brisman, Stockholm 1966)
- Fuchs, W W: *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, The Hague 1976
- Furberg, M: *Allting en trasa? En bok om livets mening*, Lund 1975
- Goffman, E: *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, New Jersey 1963
(*Stigma*, Stockholm 1972)
- Hanson, B: *Application of rules in new situations. A hermeneutical study*, Lund 1977
- Heidegger, M: *Sein und Zeit*, Halle 1927 (Matz, R: *Varat och tiden*, Lund 1981)

- Heijenoort, J van: "Logical paradoxes" i Edwards, P (ed): *The Encyclopedia of Philosophy* Vol. 5, New York and London 1967
- Hermerén, G: *Värdering och objektivitet*, Umeå 1972
- Hof, H & Dillistone, F W: *Myt och symbol*, Stockholm 1967
- Hof, H & Stinissen, W: *Meditation och mystik*, Stockholm 1972
- Hook, S (ed): *Religious experience and truth*, New York 1961
- Hägglund, B: *Teologins historia*, Lund 1969
- James, W: *The Varieties of Religious Experience*, London, New York, Bombay 1904 (*Den religiösa erfarenheten i dess skilda former*, Stockholm 1956)
- Jaspers, K: *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950 (*Introduktion till filosofin*, Stockholm 1963)
- Johannes av Korset: *Subida y noche oscura* i OBRAS de San Juan de la Cruz Tomo I, Burgos 1921 (*Själens dunkla natt*, Helsingborg 1972)
- Jor, F: *Søren Kierkegaard*, Stockholm 1955
- Kierkegaard, S: *Afsluttende uvidenskabelig efterskrift*, Kjøbenhavn 1874 (*Enten-eller. Et Livs-Fragment udgivet af Victor Eremita*, Kjøbenhavn 1849 (*Antingen-eller*, Stockholm 1967))
- Koskinen, L: *Tid och evighet hos Kierkegaard*, Lund 1980
- Leuba, J H: *The Psychology of Religious Mysticism*, London and New York 1925
- Lossky, V: *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960
- Lyttkens, H: "Den filosofiska kristendomskritiken i Forell, U & Lyttkens, H: *Religion erfarenhet och verifikation*, Lund 1970
- Murdoch, I: *The Sovereignty of Good*, London 1970
- Nelli, R: *Le Phénomène Cathare*, Paris 1964
- Ofstad, H: *Vårt förakt för svaghet*, Stockholm (1972) 1979
- Peers, E A: *Studies of the Spanish Mystics* Vol. II, London 1927
- Persson, P E: *Att dela Guds hållning*, Falköping 1972
- Phillips, D Z: *The Concept of Prayer*, London 1965
- Rist, J M: *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969
- Rosing, H: *Medvetandets filosofi*, Stockholm 1982
- Sartre, J-P: *L'Être et le Néant*, Paris 1943
- Scharfstein, B-A: *Mystical Experience*, Oxford 1973
- Smart, N: "Interpretation and Mystical Experience" i Lewis, H D (ed): *Religious Studies* Vol. I, Cambridge 1966
- Spinoza, B: *Etik i Berömda filosofer XX*, Stockholm 1922
- Staal, F: *Exploring mysticism*, London 1975 (*Människan och mystiken*, Stockholm 1976)
- Stace, W T: *Mysticism and Philosophy*, London 1961
- Stinissen, W: *Den inre bödens väg*, Helsingborg 1978
- Söderblom, N: *Uppenbarelsereligion*, Stockholm (1930) 1963
- Thulstrup, M M: *Begrebet Mystik*, Skjern 1974
- Underhill, E: *Mysticism*, London (1911) 1967
- Warnock, M: *Existentialism*, Oxford (1970) 1971
- Wolters, C (ed): *The cloud of unknowing*, Harmondsworth (1961) 1971
- Åkerberg, H: *Tolkning och förståelse*, Lund 1981

Simone Weil i svenska sammanhang

Den förteckning jag här har sammanställt gör inga anspråk på att vara fullständig, men jag hoppas ändå att det mesta har kommit med.

Min huvudsakliga källa är vad gäller uppgifter angående artiklar i tidskrifter *Svensk Tidskriftsindex* Lund 1953 och framåt. Uppgifterna angående artiklar och recensioner i tidningar är hämtade från *Svensk Tidningsindex*, Lund 1953 och framåt.

*Svenska översättningar av Simone Weil**a. Böcker**Tyngden och nåden*, Stockholm 1954*Att slå rot*, Stockholm 1955*Väntan på Gud*, Stockholm 1957*Personen och det heliga*, Stockholm 1961*b. Artiklar*"En meditation över 'Fader Vår' ". *Vår Lösen* 44, 1953, s 244—255.(Omtryckt i *Väntan på Gud* 1957 med titel: "Tankar kring Fader Vår.")"Litteratur och moral". *Credo* 42, 1961, s 24—28.(Omtryckt i *Personen och det heliga* 1961.)"Sista utsagan". *Vår Lösen* 54, 1963, s 266—268*Svenska översättningar av böcker om Simone Weil*Pétrement, S: *Simone Weil*, Stockholm 1978*Uppsatser i böcker*Stolpe, S: "Simone Weil". *Ande och dikt*, Stockholm 1950, s 153—204Fogelklou, E: "Simone Weil". *Helgon och baxor*, Stockholm 1952, s 93—132Lange, B: "Brev i anslutning till Simone Weils tankar". *Kärlekens uppmärksamhet*, Lund 1953, s 255—312Edsman, C-M: "Röd madonna och kristen mystiker". *Mystiker i Vällingby*, Stockholm 1968, s 35—46Dahlström, B: "Författare efter sin död" i Roxman, S (utg): *Kvinnliga författare — Kvinnornas litteraturhistoria från antiken till våra dagar*, Stockholm 1983, s 437—438*Artiklar i tidskrifter*Abenius, M: "Simone Weil". *BLM* XX, 7, 1951, s 511—518Edman, G: "Experimentell kristendom". *Vår Lösen* 44, 1953, s 177—181Hultgren, G: "Simone Weil — en modern kvinna inför kristendomen". *Från ådalar och fjäll*, 1953, s 33—44Eidlitz, G: "Porträtt av Simone Weil". *Samtid och framtid* 12, 1955 s 30—32Edman, G: "Kulturfrågan. Introduktion till en bok". *Vår Lösen* 47, 1956, s 51—57Valentin, H: "Antisemiten Simone Weil". *Judiska tidskriften* 30, 1957, s 277—278, 323Gröndahl, B: "Sagan om Simone Weil". *Arbetarekalendern* 39, 1958, s 159—165Roos, A: "Simone Weils paradoxala sanningar." *Vår Lösen* 52, 1961, s 196—199Stolpe, S: "Gå och gör sammalunda". *Credo* 52, 1971, s 102—106René, H E: "Utanför och innanför. Tankar kring Simone Weils författarskap". *Årsbok för Kristen Humanism* 36, 1974, s 49—58Söderlind, U: "En fond av rent guld". *Vår Lösen* 70, 1979, s 230—233Stenqvist, C: "Simone Weil och 'olyckan' ". *Vår Lösen* 2, 1983, s 134—138Stenqvist, C: "Om mystik och mystiker". *Tvårsnitt* 1, 1984, s 41—46*Artiklar och recensioner i tidningar**1954*

Jaensson, K: "Tyngden och nåden", rec., DN 25.10

Stolpe, S: "Tyngden och nåden", rec., AB 28.10

Heyman, V: rec. av *Tyngden och nåden*. Expr 16.11Isaksson, F: rec. av *Tyngden och nåden*. MT 20.11Lemark, W: rec. av *Tyngden och nåden*. GT 21.11Linder, E H: rec. av *Tyngden och nåden*. ST 22.11

Sundgren, N: rec. av *Tyngden och nåden*. Jönkp 23.11
 Ahlberg, A: "Helgon och revolutionär". Rec. av Weil, S: *Tyngden och nåden* och Stolpe, S: *Franciscus, lärjunge och diktare*. DalaD 24.11, NSD 1.12 och Smålf 31.12

Borggård, A: rec. av *Tyngden och nåden*. ÖC 26.11
 Trotzig, B: rec. av *Tyngden och nåden*. SDS 30.11
 Edgardh, M: rec. av *Tyngden och nåden*. SkD 21.12
 Linnér, S: rec. av *Tyngden och nåden*. UNT 22.12

1955

Pettersson, M: rec. av *Tyngden och nåden*. VästerbK 22.1
 Rydén, P: rec. av *Tyngden och nåden*. NordSv 18.4
 Ohlson, S: rec. av *Tyngden och nåden*. GP 30.4
 Gröndahl, B: rec. av *Oppression et liberté*. DT 4.5
 Yngve, E: rec. av *Tyngden och nåden*. DalaD 27.5
 Gröndahl, B: rec. av *Att slå rot*. DT 23.11
 Lundkvist, A: rec. av *Att slå rot*. MT 4.12. (Kommentar av Britta Gröndahl DT 8.12)
 Sundström, E: rec. av *Att slå rot*. SvM 12.12
 Egidius, H: rec. av *Att slå rot*. Arbt 16.12
 Berg, S: rec. av *Att slå rot*. SDS 19.12
 Strömberg, S: rec. av *Att slå rot*. NerA 22.12
 Stolpe, S: "Två mystiker". Rec. av Weil, S: *Att slå rot* och Edman, G: *Osårbar*. AB 28.12
 Gustafsson, B: rec. av *Att slå rot*. Arbt 29.12

1956

Ahlberg, A: rec. av *Att slå rot*. DalaD 3.1 och VästgD 15.1
 Sandell, O: rec. av *Att slå rot*. Arbb1 14.1
 Thunberg, L: rec. av *Att slå rot*. VestmLT 6.2
 Schöier, I: rec. av *Att slå rot*. GHT 3.3
 Linder, E H: rec. av *Att slå rot*. ST 4.5
 Herrlin, O: rec. av *Att slå rot*. SvD 9.5
 Watz, S: rec. av *Att slå rot*. SvallsT 27.5

1957

Abenius, M: "Levande poesi". Rec. av Weil, S: *Écrits de Londres et dernières lettres* och Cabaud, J: *L'expérience vécue de Simone Weil*. DN 9.6
 Ydén, I: rec. av *Tyngden och nåden*. SmåLA 27.8
 Eklundh, B: rec. av *Väntan på Gud*. GT 9.2
 Gröndahl, B: rec. av *Väntan på Gud*. DT 9.2
 Herrlin, O: "Helgon med geni". Rec. av Weil, S: *Väntan på Gud* och Eklund, H: *Tro, erfarenhet, verklighet*. SvD 11.2
 Borggård, A: rec. av *Väntan på Gud*. ÖC 15.2
 Stolpe, S: rec. av *Väntan på Gud*. AB 18.2
 Sundgren, N: rec. av *Väntan på Gud*. Jönkp 20.2
 Anér, S: rec. av *Väntan på Gud*. MT 24.2
 Hallström, A: "Författare om helgon och helgon som författare". Rec. av Weil, S: *Väntan på Gud* och Flaubert, G: *Hjärtats begärelse*. Kvällsp 2.3
 Arvidsson, I: rec. av *Väntan på Gud*. DN 4.3
 Engfeldt, B: rec. av *Väntan på Gud*. SDS 5.3
 Ahlberg, A: rec. av *Väntan på Gud*, DalaD 13.3
 Roos, A: rec. av *Väntan på Gud*. ST 25.3
 Schöier, I: rec. av *Väntan på Gud*, GHT 25.3
 Linder, E H: rec. av *Väntan på Gud*. MB 8.4
 Gustafsson, B: rec. av *Väntan på Gud*. Arbt 9.4

Linnér, S: rec. av *Väntan på Gud*. UNT 26.4

Watz, S: rec. av *Väntan på Gud*. SvallsT 11.5

1960

Gustafsson, B: rec. av Weil, S: *Écrits historiques et politiques*. Arbt 30.5

1961

Nordelius, K-O: rec. av *Personen och det heliga*. AB 3.2

Eklundh, B: rec. av *Personen och det heliga*. GT 5.2

Berman, N: rec. av *Personen och det heliga*. ÖstergF 8.2

Söderling, T: rec. av *Personen och det heliga*. NyTid 15.2

Manneborg, O: rec. av *Personen och det heliga*. DalaD 21.2

Johnsson, M: rec. av *Personen och det heliga*. DN 6.3

Fält, H: rec. av *Personen och det heliga*. VestmLT 8.3

Eriksson, G: rec. av *Personen och det heliga*. VästerbK 9.3

Falk, G: rec. av *Personen och det heliga*. GefleD 11.3

Elgström, A L: rec. av *Personen och det heliga*. SDS 16.3

Sundberg, K: rec. av *Personen och det heliga*. Artbl 28.3

Strömberg, S: rec. av *Personen och det heliga*. 4.4

Höglund, U: rec. av *Personen och det heliga*. HbgD 16.4

Ekerwald, C-G: rec. av *Personen och det heliga*. ÖstersP 19.4

Lindblom, P: rec. av *Personen och det heliga*. Arbt 20.4

Ydén-Sandgren, I: rec. av *Personen och det heliga*. SmåLA 2.5

Borggård, A: rec. av *Personen och det heliga*. ÖC 6.5

P. R.: rec. av *Personen och det heliga*. DNS 27.5

Söderlind, U: rec. av *Personen och det heliga*. Kvällsp 26.6

Anshelm, G: rec. av *Personen och det heliga*. SkD 4.7

Andersson, U: rec. av *Personen och det heliga*. NyDag 12.9

1974

René, H E: "Utanför och innanför. Tankar kring Simone Weils författarskap". JP 23.9,
1.10, 9.10

1976

Lönroth, A: "Hon står för Frankrikes största sociala förändring". SvD 2.6

1978

Ekberg, V: anm av *Tyngden och nåden*. SDS 10.3

Pleijel, A: anm av *Tyngden och nåden*. AD 11.3

Sundström, G-B: anm av *Tyngden och nåden*. DN 17.3

Strömberg, R: anm av *Tyngden och nåden*. GT 1.8

Eklundh, B: anm av Pétrement, S: *Simone Weil*. GP 17.12

1979

Åkerlund, P: anm av Pétrement, S: *Simone Weil*. NA 16.1

Stolpe, S: "Simone Weil och det judiska arvet". Anm av Giniewski, P: *Simone Weil*
— *ou la haine de soi*. SvD 26.7

Bergom-Larsson, M: anm av Pétrement, S: *Simone Weil*. DN 14.11

1980

Strömberg, S G: anm av Pétrement, S: *Simone Weil*. NA 16.1

1982

Grut, M: "Mötet mellan Leo Trotskij och Simone Weil". AB 16.5

Stenqvist, C: "Helgon — finns dom?" *Kyrkdörren*, september.

PERSONREGISTER

Abélard, Pierre 82
 Abenius, Margit 46
 Alain (Chartier Emile) 13, 15 f, 16,
 21, 29, 116 f
 Alexandersson, Eva 47
 Almond, Philip C 77, 79, 107, 197,
 201
 Augustinus 16, 81, 85, 173

Balzac, Honoré de 28, 194
 Beauvoir, Simone de 12 f, 61 f, 187,
 191, 196
 Bernanos, Georges 25
 Bernhard av Clairvaux 82
 Birgitta 81, 84
 Blech-Lidolf, Luce 49
 Bohr, Niels 67
 Bonaventura 82
 Bonhoeffer, Dietrich 110, 201
 Bousquet, Joë 14, 30, 51, 54, 58, 99,
 104
 Brisman, Bertil 198
 Buber, Martin 28, 194
 Burrows, Ruth 103, 201

Cabaud, Jacques 11, 48
 Camus, Albert 56, 62, 144, 196
 Chartier, Emile (se Alain)
 Couturier Père 30 f, 55, 58

Davy, Marie-Magdeleine 48
 Daya, Krishna 78, 197
 Descartes, René 45, 55 f, 117, 148
 Dillistone, F W 201
 Dionysius Aeropagiten 111
 Dominicus av Guzman 81
 Dürckheim, Karl von 106, 201

Eckehart 48, 59, 65, 74, 82 ff, 111,
 127, 150, 188, 197, 198
 Eidlitz, Walther 198

Franciskus av Assisi 81, 84, 93
 Friedman, Maurice 201
 Furberg, Mats 168, 205

Geels, Antoon 107, 201
 Giniewski, Paul 49
 Goffman, Erving 95, 199

Halda, Bernhard 193
 Hanson, Bo 196
 Heidegger, Martin 62, 91, 198
 Heidsieck, François 64
 Heijenoort, John van 197
 Herakleitos 55, 58, 139
 Herbert, Georges 26, 186, 199
 Hermerén, Göran 196
 Hof, Hans 201
 Honnorats (familjen) 29
 Husserl, Edmund 45

James, William 23, 112, 193
 Jaspers, Karl 91 ff, 96 f, 189, 199
 Job 95
 Johannes (evangelisten) 80
 Johannes av Korset 59, 65, 86 ff,
 102 f, 111 ff, 127, 132, 134, 188 f,
 198, 200
 Jor, Finn 196
 Juliana of Norwich 83

Kant, Immanuel 45, 117, 143
 Kempfner, Gaston 48, 199
 Kempis, Thomas a 83
 Kierkegaard, Søren 59 ff, 67, 110,
 114, 121, 187, 196
 Koskinen, Lennart 196
 Krishna 27
 Krogmann, Angelica 49

Lao-Tsī 89 f, 108
 Lessing, Doris 19
 Leuba, James H 78
 Little, J P 46, 56, 196
 Lossky, Vladimir 197
 Luther, Martin 112
 Lyttkens, Hampus 203

Mani 81
 Marcion 81 f
 Mounier, Emmanuel 54

Narcy, Michel 48

Ofstad, Harald 95, 192, 199
 Olsen, Regine 67
 Otway, Thomas 28, 56, 194

Pascal, Blaise 13, 16, 27, 41
 Paulus (aposteln) 80, 84, 199
 Péguy, Charles 146
 Perrin, Père 11, 29, 31, 48, 51 f, 58,
 119, 124, 191
 Persson, Per Erik 197
 Pétrement, Simone 11 f, 14, 16, 18,
 20 ff, 25, 28 f, 44, 47, 49, 187, 191
 Phillips, D Z 203
 Platon 29, 32, 45, 55, 60, 102, 106,
 108, 111, 133, 200
 Posternak, Jean 26
 Protagoras 42

Rees, Richard 47
 Reynaud-Guérithault, Anne 56
 Roché Déodat 54
 Rosing, Hans 101, 200
 Ruysbroeck, Jan van 82

Sartre, Jean-Paul 61 f, 187
 Schumann, Maurice 31 f, 58, 66, 131,
 162, 164, 169, 183
 Simon, Petrus 80
 Smart, Ninian 78, 106, 122, 124,
 197, 201, 202
 Souvarine, Boris 20
 Staal, Frits 78 f, 197
 Stace, W T 74, 197
 Stinissen, Wilfrid 91 ff, 194, 198
 Stolpe, Karin 46
 Spinoza, Benedikt 45
 Seuso, Heinrich 82
 Söderblom, Nathan 74, 197

Tauler, Johann 82
 Teresa av Avila 86 f, 103, 199
 Teuber, Andreas 204
 Thévenon, Albertine 19 f
 Thévenon, Urbain 19 f
 Thibon, Gustave 11, 29 f, 40, 44, 47,
 48, 50 ff, 57, 99, 118, 191
 Thomas ab Aquino 81 ff, 111
 Trotskij, Leo 20

Valéry, Paul 10, 56
 Wahl, Jean 51, 62, 196
 Vallquist, Gunnell 18, 43 f, 46 f
 Vernon, John 26, 101
 Vetö, Miklos 10, 48, 56 f, 64, 98,
 146, 173 f, 198, 199, 201, 203, 206
 Weil, André 13
 Weil, Selma 11, 19
 Wijk, Margit 46
 Wills, Arthur 47
 Winch, Peter 44, 49, 56, 148 f
 Wittgenstein, Ludwig 56
 Woolger, Roger 48, 111 f, 128 f, 201

Zenon 70

Åkerberg, Hans 77, 197

Simone Weils tänkande

har haft svårt att tränga igenom i Sverige.

Hon var en utpräglad intellektuell och samtidigt

märkligt nog en lika utpräglad mystiker.

Hon brottades med de stora, för den medvetna människan livsavgörande frågorna:

Gudsnärvaron — eller den frånvarande Gud

Lidandet såsom det drabbar de oskyldiga

Livet här, nu — och längtan efter det goda

Lydnaden som trohet mot Gud

”Avskapelsen” som en förening mellan Gud och människa . . .

En grundlig, svensk studie

av Simone Weils begreppsvärld, av hennes tänkande och religiösa grundvalar har länge saknats. Här är nu en bok som tar fram en rad väsentliga tankegångar hos Weil och betonar förändringar och motsägelser till följd av en genomgripande mystisk upplevelse hon hade i 30-årsåldern. De klargörande analyserna och de för-synta slutsatser Catharina Stenqvist kommer fram till gör denna framställning till en viktig källa för vidgad insikt i och debatt om Simone Weils budskap till vår tid.